OLZ

XXXV / 12 DEZEMBER 1932

Zur dedanisch-liḥjanischen Schrift.

Von Hubert Grimme.

Bei seiner Bearbeitung der von J. Euting in el-ʿÖla gefundenen Inschriften war D. H. Müller auf eine vorher unbekannte Schrift gestoßen, die er nach dem in diesen Texten mehrfach vorkommenden Volksnamen לחינ die liḥjanische nannte. Obwohl ihm bei der Entzifferung der damit geschriebenen Inschriften vieles dunkel blieb, glaubte er sich doch imstande, ein beinahe vollständiges liḥjanisches Alphabet aufzustellen, das uns in der von J. Euting gezeichneten Schrifttafel zu Müllers „Epigraphischen Denkmälern aus Arabien (1889)" vorliegt. Eutings Abklatsche und Kopien der „liḥjanischen" Inschriften sind in der Folgezeit durch solche, die die Dominikanerpatres Jaussen und Savignac von ihren drei Reisen nach el-ʿÖla heimgebracht und bald darauf in ihrer „Mission archéologique en Arabie (1909—1914)" veröffentlicht und kommentiert haben, stark überholt worden, und zwar sowohl hinsichtlich ihrer Qualität wie besonders auch hinsichtlich ihrer Zahl, indem sie sich auf 384 Nummern erhöht hat. Ihren Lesungen dieser Texte haben Jaussen und Savignac Müllers Alphabet zugrunde gelegt; nur für ein Zeichen, das Müller nicht sicher zu bestimmen wagte — er schwankte zwischen den Lesungen ḏ und ẓ — hat sich ihnen ḏ als sicherer Wert ergeben. Ein Zeichen für ẓ haben sie in ihren Texten nicht nachweisen können; man wird es auch in Zukunft wohl kaum finden, da die liḥjanische Sprache ebenso wie die thamudische den Laut ẓ nicht besessen zu haben scheint.

Bietet nunmehr die Lesung der liḥjanischen Schrift keine Probleme mehr? So könnte es scheinen, wenn man denen folgt, die sich bisher darüber geäußert haben. Aber bei genauerem Eingehen auf unsere Texte stößt man doch noch auf Schwierigkeiten, die einer endgültigen Lösung harren.

So hatte D. H. Müller in seinen Epigraphischen Denkmälern, S. 20 auf ein Buchstabenzeichen hingewiesen, das möglicherweise liḥjanisch sein könnte, ob es sich auch in der Legende einer Gemme unbestimmter Herkunft fand, die im Wiener Hofmuseum (vgl. Epigr. Denkm., Tafel V) aufbewahrt wird. Dieses Zeichen, das die Form 𐤍 hat, begegnete Müller auch in vier von Eutings thamudischen Kopien (Nr. 681, 682, 689, 752). Er wußte sich mit ihm nicht recht abzufinden und äußerte sich darüber (S. 20): „Ich wage vorderhand hierfür den Wert ר vorzuschlagen". Als Jaussen und Savignac es auch noch in zwei neuen „liḥjanischen" Texten sowie in zahlreichen thamudischen Graffiti fanden, glaubten sie darin ein מ erkennen zu sollen. Entgegen diesen beiden Annahmen habe ich in meiner „Lösung des Sinaischriftproblems: Die altthamudische Schrift" dem Zeichen den Wert ג zugesprochen, als welches es von mir schon früher in der Sinai-Schrift nachgewiesen worden war. Daraufhin hatte ich die erwähnte Gemmenlegende gelesen als

אליה כס גאדהד[ד]

„Elijah(u), Priester(?) des (Gottes) Gadhad[ad]".

Mit dieser hatte ich auch eine von Jaussen-Savignac als „liḥjanisch" bezeichnete Felsinschrift von el-ʿÖla (Nr. 138), die in ihrem letzten Worte den fraglichen Buchstaben aufweist, für altthamudisch erklärt. Diese Bezeichnung ist jedoch zu berichtigen. Es handelt sich nämlich um zwei dem Liḥjanischen zeitlich stark voraufliegende Schriftdenkmäler, die als „dedanisch" zu gelten haben. Das besagt schon der Text von Nr. 138:

כהפ | כבראל | בנ מתעאל | מלכ | דדנ | והרו | נעמ|
בה | נערגד

„Grabgrotte des Kabirʾil, Sohnes des Mattaʾil, Königs von Dedan. Und es spende reichlich Gnade in ihr (Gott) Naʿargad!"

Diese dedanische Königsinschrift unterscheidet sich in ihrem ganzen Schrifttypus so sehr von dem der liḥjanischen Inschriften, daß sie entschieden von diesen zu trennen ist — und mit ihr eine ziemlich große Zahl der von Jaussen-Savignac als liḥjanisch bezeichneten Inschriften und Graffiti von meist geringem Umfange. Nach ihnen habe ich in meiner Studie „Die südsemitische Schrift, ihr Wesen und ihre Entwicklung" (in „Buch und Schrift", Jahrg. IV) ein Alphabet zusammengestellt, das in der Stadt Dedan vor ihrer Besetzung durch die Liḥjaniten im Gebrauch gewesen sein wird und von mir daher als „dedanisch" bezeichnet ist. Als charakteristisch für diese Schrift möchte ich nicht

nur die altertümliche, an das Minäische erinnernde Formung ihrer Buchstaben hervorheben, sondern auch den Umstand, daß neben der horizontal-linksläufigen Schreibrichtung eine horizontal-rechtsläufige zulässig ist (vgl. Jaussen-Savignac, Nr. 100, 102, 104, 109, 111, 145), und daß bei mehrzeiligen Texten mehrfach die unterste als die erste zu gelten hat (vgl. JS. 121, 147, 188, 332).

Der oben erwähnte, von D. H. Müller mit ר, von Jaussen-Savignac mit מ transkribierte Buchstabe ist also ein Zeichen der dedanischen (sowie auch der altthamudischen) Schrift mit dem Lautwert g. Lihjanische Inschriften kennen es nicht. Als lihjanisches ג hatte O. H. Müller das mit minäischem ג übereinstimmende Zeichen ך angesetzt. Dieser Ansatz beruht auf Irrtum. Keiner von den vier Fällen, die Müller auf S. 16 der „Epigr. Denkm." als Belege für diesen Buchstaben anführt, hat Beweiskraft. So ist in Nr. 1, 3 nicht ג, sondern ב zu lesen, was Müller in seinem Kommentare zu dem Text auch selber für naheliegend erklärt; die beiden angeblich in Nr. 15, 4 und 51, 3 vorliegenden Fälle scheinen von Müller selbst aufgegeben zu sein, da seine Transskription der Texte sie nicht enthält; endlich ist das für Nr. 54, 3 angenommene ג ein Zeichen, das auf einer Bruchstelle des Steines steht und deshalb verschiedener Deutung fähig ist.

Bei Abfassung meiner erwähnten Studie über die südsemitische Schrift war mir noch zweifelhaft, ob unsere lihjanischen Schriftdenkmäler an irgendeiner Stelle den Buchstaben ג enthielten; so hatte ich in meiner Schrifttafel des Lihjanischen den Platz von Gimel offen gelassen. Heute möchte ich ihn ausfüllen, und zwar mit einem Zeichen der Form ⟩. Eine entfernte Ähnlichkeit dieses Zeichens mit dem für מ hatte Jaussen-Savignac dazu geführt, es mit מ zu transkribieren. Daß es aber von מ zu scheiden ist, können JS. 133, 251, 314 und 350 zeigen, in denen neben dem von mir als ג transskribierten Zeichen auch der Buchstabe מ vorkommt, der aber wesentlich anders geformt ist. Das lihjanische ג geht zwar auf das dedanische zurück, unterscheidet sich aber von ihm dadurch, daß der rechte Winkel schräg aufgerichtet ist, also ähnlich wie sich das neuthamudische ג zum altthamudischen verhält[1].

In folgenden Fällen glaube ich lihjanisches ג mit Sicherheit ansetzen zu dürfen:

JS. 113 אבהַמ | נעכ | חגג

„Abihamm war von Fieber gequält; er hat den Haǧǧ ausgeführt"[2]

1) S. Tabelle E in meiner Studie „Die südsemitische Schrift".

2) Wahrscheinlich ist der EN אבהמ zu lesen.

JS 251, 1 פהדת | גרמאל, d. i. ʿGarm'il, Sohn des (oder „von der Sippe") F-h-d-t': zu vergleichen mit dem JS 57, 1; 59, 2; 62, 1; 66; 68, 1 vorkommenden minäisch-dedanitischen EN גרמנהי (Garmnahi), dessen zweiten Teil der aus zahlreichen thamudischen Inschriften bekannte Gottesname נהי „der Einsichtsvolle" bildet.

JS. 314 מראלה
בנ | צלמגד
„Mar'ilāh, Sohn des Ṣalamgad"[1]

JS. 350 נעמה | בנ | מנעמ
שגעה | רבע
„Na'imah, Sohn des Mun'im.
Š-g-'-h hat (hier) das Frühjahr verbracht"[2]

Den EN שגעה bietet auch das lihj. Graffito IS. 239.

Es ließen sich aus lihjanischen Texten noch verschiedene Eigennamen beibringen, in denen mit mehr oder weniger großer Sicherheit das von mir aufgezeigte ג nachweisbar ist. Als ein besonders wichtiger und ganz sicherer Fall sei nur noch erwähnt der in der Basisinschrift JS 83, Z. 7 vorkommende lihjanische Königsname גלתקס (von JS מלתקש „Multaḳis" gelesen). Er stellt eine theophore Bildung dar, die in ihrem ersten Teil גלת „Erhabenheit" zu vergleichen ist mit גלוד (JS 78 — minäisch —), גלהַמ (Dussaud-Macler 700 — ṣafatenisch —) und גלהמו (CIS II, 204, 3 — nabatäisch —), in ihrem zweiten Teil, dem Gottesnamen קס „Kaus", aber mit den lihjanischen Personennamen עבדקס (JS 363, und wohl auch 143) und קוסבר (JS 334), sowie mit dedanischem קסמלכ (JS 331) und mit minäisch-dedanischen ברקס (JS 180, 2).

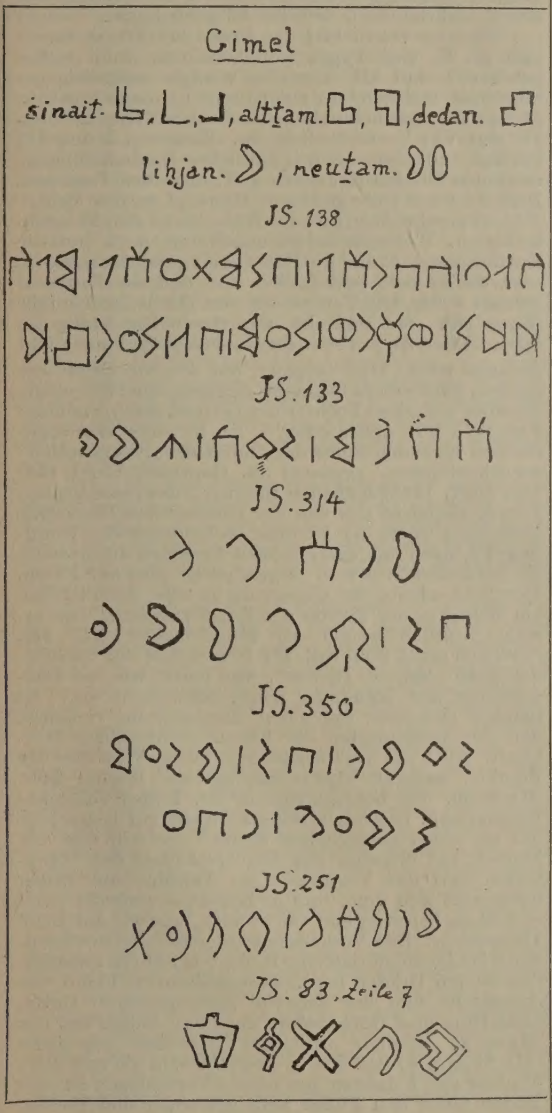
Was die Entstehung der dedanischen und damit auch der lihjanischen Schrift angeht, so wird man sie sich heute anders als zu D. H. Müllers Zeit vorzustellen haben. Nach Müller repräsentiert „das lihjanische Alphabet die Gestalt des südsemitischen Alphabets, bevor sich das sabäo-äthiopische und protoarabische (— d. h. thamudische —) davon getrennt haben"; es hätte in der Form, wie sie die lihjanischen Schriftdenkmäler zeigen, schon um das Jahr 1000 v. Chr. bestanden. Nach meiner schon mehrfach begründeten Überzeugung gehen aber alle südsemitischen Schriftarten letzten Endes auf die altsinaitische Schrift zurück, und zwar steht die alt- oder west-thamudische nach ihren Buchstabenformen und Zeilenrichtungen ihr am nächsten. Allerdings dürfte noch eine midjanitische Schrift als erste Abzweigung von der altsinaitischen hypothetisch der altthamudischen vorzusetzen sein. Aus einer solchen

נעכ nehme ich für die 7. Form von kl. ar. 'akka ʿ(das Fieber) quält jemand dauernd'. — JS. übersetzen: 'Akḍam Na'ak(?) Hummām.

1) Zum EN Ṣalamgad vgl. thamudische Namen wie צלמל (=צלמאל) (JS. 497), צלמנתנ (JS. 421), צלמנעמ (IS. 517). — JS. übersetzen: Mur'alah fils de Ṣalammadd.

2) Zu רבע „das Frühjahr verbringen" vgl. das in ṣafatenischen Inschriften häufige Verb דתא von gleicher Bedeutung. — JS übersetzen die 2. Zeile: Ṣama'ah Raba'.

midjanitischen Schrift, die wohl schon die 6 oder 7 südsemitischen „Zusatzbuchstaben" enthielt, werden sich auf dem Boden von Dedan sowohl die dedanische wie die südarabische Schrift entwickelt haben, die sich in der Zeit, da Dedan minäische Handelskolonie (מצרנ)



war, gegenseitig mannigfaltig beeinflußt haben mögen. Als im 7. Jahrhundert v. Chr. Dedan wieder selbständig geworden war, wurde hier nur noch „dedanisch" geschrieben, und dasselbe geschah von seiten der Liḥjaniten, als sie etwa um 400 v. Chr. sich Dedans bemächtigten, nur daß sie im Laufe ihrer etwa 200 Jahre währenden Herrschaft die dedanischen Buchstabenformen mannigfaltig umstilisierten. Die merkwürdige Erscheinung, daß ein liḥjanischer König namens מסעודו an einer Götterstätte zwischen el-ʿÖla und Taima, jetzt Ḥibu ešŠärkī genannt, drei Graffiti (JS. 334, 335, 337) in aramäischer (bzw. altnabatäischer) Schrift angebracht hat, spricht für das Absterben sowohl der liḥjanischen Schrift als auch der liḥjanischen Herrschaft angesichts des Vordringens der Nabatäer in den mittleren Ḥiǵāz, wo sie bald — d. h. wohl gegen 200 v. Chr. — unter beide den Schlußstrich setzten.

Zu Reichelts Ausgabe der soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums. II[1].

Von F. Rosenberg.

Der 1928 erschienene I. Teil berechtigte uns, dem II. Teil von Reichelts soghdischen Handschriftenresten des Britischen Museums mit großen Erwartungen entgegenzusehen. Sie haben sich in vollem Maße erfüllt. Obgleich das große Glossar, das alle bis jetzt veröffentlichten Texte umfassen soll, dem vorliegenden Bande nicht hat einverleibt werden können, bietet er eine solche Fülle von Material, daß es erst im einzelnen durchgearbeitet werden muß, bevor wir ihm voll gerecht werden können. Die gedrängte, sehr inhaltreiche Einführung (S. 1—6) gibt Aufschluß über Sprache, Schrift, Form, Inhalt, Topographie und Chronologie der „Alten Briefe", dem Schwerpunkt der Ausgabe. Sie wurden, wie bekannt, von Sir Aurel Stein 1907 in einem zerstörten Wachturm der chinesischen Mauer, in der Wüste westlich von Tun-huang, entdeckt und gehören anscheinend der ersten Hälfte des 2. Jahrh. n. Chr. an. Die Briefe sind auf chinesischem Hadernpapier geschrieben, dessen Erfindung c. 105 n. Chr., einen terminus a quo bietet. Die archäologischen Untersuchungen Steins ergeben für die Entstehung der Briefe die Periode zwischen 105 und 137 resp. 153 n. Chr., dem Jahr des Abzugs der chinesischen Garnison aus dem Wachturm.

Auf die Einführung folgt Text und Übersetzung der Briefe, woran sich das erschöpfende Glossar schließt. Die späten Dokumente X und XI, von denen das erste ein an den Türken Il Bars Qutluγ Alp Tarqan gerichteter Brief ist, sind in einer Sprachform abgefaßt, die,

1) **Reichelt**, Hans: **Die soghdischen Handschriftenreste des Britischen Museums** in Umschrift und mit Übersetzung hrsg. II. Teil: Die nichtbuddhistischen Texte. Mit 9 Taf. u. Nachtrag zu den buddhistischen Texten. Heidelberg: Carl Winter 1931. (VIII, 80 S.) 4°. RM 12 —.

obwohl soghdisch, doch so stark von den uns mehr oder minder geläufigen Dialekten abweicht, daß ihr Verständnis ein spezielles Studium erfordert. Das Bruchstück aus einer „Rustamsage" unbekannter Herkunft ist inhaltlich und sprachlich interessant, leider nur in allzu fragmentarischem Zustand erhalten. Es folgen Nachträge zu den im I. Teil veröffentlichten buddhistischen Texten, als erster der Schluß des „Rauschtrank-Hilfsmittel-Sūtra" mit wichtigem Kolophon, der angibt, daß es im Jahre 728 n. Chr. aus dem Indischen ins Soghdische übersetzt wurde. Wir haben hier zum ersten Mal eine nach chinesischer Weise berechnete, genaue Datierung, welche die schon von Gauthiot für die sogen. klassische Periode der buddhistischen Texte auf das 7. bis 9. Jahrh. angesetzte Zeitspanne bestätigt. Den Schluß bilden ein Vajracchedikā-Fragment mit parallelen Übersetzungen einer chinesischen (Walleser) und einer sakischen (Konow) Version, und 4 belanglose Fragmente. Den alten Briefen und Dok. X und XI sind vorzügliche Faksimile beigegeben, die leider für die übrigen Texte fehlen. Der Band ist dem Andenken Robert Gauthiots gewidmet. Ausstattung und Druck wie beim I. Teil tadellos und vornehm.

In Sprache und Rechtschreibung unterscheiden sich die alten Briefe wesentlich von den späteren literarischen Texten. Eine Reihe von Ideogrammen — S. 2 sind ihrer 9 aufgezählt — sind noch im Gebrauch, die später nicht mehr vorkommen, und ebenso eine Menge von Wörtern und Wortformen (S. 3). Wie R. bemerkt, haben wir es hier mit einer frühen Form der soghdischen Umgangssprache zu tun, in der Dialektmischung unvermeidlich, da in den Emporien Zentralasiens alle möglichen Iranier zusammenlebten (S. 3). Auch mit dem Umstande wird man rechnen müssen, daß es sich um Privatbriefe handelt, die in bezug auf Sorgfalt in Sprache, Orthographie und Stil, gegenüber den literarisch bearbeiteten späteren Texten, natürlich manches zu wünschen übrig lassen. Mit Aufwand von großer Gelehrsamkeit und geistreichen Kombinationen ist die Bedeutung zahlreicher neuer Worte und Formen erschlossen worden, die Lexikon und Grammatik wesentlich bereichern. Auch kulturhistorisch sind die Briefe von hervorragendem Interesse. Sie gewähren uns Einblick in die sozialen Verhältnisse der kulturell hochentwickelten soghdischen Kolonien Zentralasiens, mit ausgebildeten Klassen- und Standesbegriffen, Titulaturen, Familien- und Vormundschaftsrecht, mit komplizierten Finanzoperationen, Mandaten, „Erklärungen" (II 43; n. 9), mit festen Formeln im Briefstil usw. Auffallend ist, daß nichts oder fast nichts auf die religiösen Verhältnisse hindeutet. R.s bedingungsweise gezogener Schluß auf Mazdeismus auf Grund von *wyt'rt* (p. 33 n. 15), mp. *vitārtan* (scil. *činvat puhl*, cf. jetzt Nyberg, Hilfsb. d. Phl. II 246) ist nicht entscheidend, um so weniger, als das vorausgehende *ZKy yry* nicht sicher ist. Die Eingangsformeln der Briefe könnten ebensogut buddhistisch sein, tragen jedoch kein spezifisch buddhistisches Gepräge, ebensowenig wie z. B. *βynpt* „Zauberer" I 10, das SCE 255 (fem. 250, 252) vorkommt, oder *šyr'kk kwn'n* I 12 „ich werde Gutes tun", was an b. *šyr'krtyh* gemahnt, das in buddhistischen Texten gewöhnlich zusammen mit *pwny'nyh* gebraucht wird. Ich erinnere daran, daß der Buddhismus in China Ende des 1. Jahrh. n. Chr. Eingang fand, wobei sich Soghdier und andere Iranier lebhaft als Übersetzer betätigten. Es wäre also sehr wohl möglich, daß die Lehre in den soghdischen Kolonien in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts bereits Adepten hatte.

Was das Schriftbild der Briefe betrifft, so lassen sich m. E. vier Typen unterscheiden. Zum ersten gehören I und III (letzterer weniger sorgfältig geschrieben, mit Tendenz zur Kursive), diesem kommen II und VII ziemlich nahe, zum dritten Typus gehören IV und VI; V steht allein da. Zwischen I und III besteht außerdem auch inhaltlicher Zusammenhang; in beiden Briefen figurieren z. T. dieselben Personen. Brief I ist von einer gewissen *Mywn'yh* an ihre Mutter *Č't/ysh* geschrieben, mit der Bitte, sie zu sich kommen zu lassen. Wohnsitz beider unbekannt, doch muß die Entfernung groß und die Reise nicht gefahrlos gewesen sein, da Kamele erforderlich sind und der Zauberer befragt wird. Die Verfasserin von III heißt ebenfalls *Mywn'yh*[1]. Sie schreibt aus *Δrw'n*-Tun-huang an ihren Gatten *Znyd't* oder *Znydt*, dessen Wohnort nicht genannt wird. Der Vorgang, auf den die Briefe anspielen, dürfte etwa folgender gewesen sein: Die junge, offenbar vaterlose Tochter der *Č't/ysh*, aus vornehmer Familie (*''z't-* „frei, adlig"), ist in einer der soghdischen Kolonien unter der Obhut des „Glanzvollen" zurückgeblieben. *prnxwnt* (cf. Gauthiot, Gr. I 134; Izv. 1927, 1388) halte ich für den Titel eines großen Herrn, vielleicht des von der chinesischen Regierung ernannten Chefs der Kolonie. Schauplatz der Handlung ist, nach den auftretenden Personen zu urteilen, für beide Briefe *Δrw'n*. *Mywn'yh* ist offenbar Erbin. Vormund scheint der Glanzvolle zu sein, doch ist ihm ein Beirat in der Person des *Znydt* zugesellt, dem er, wahrscheinlich wegen der Mündelgelder (III 45), durchaus nicht wohl will. III 10 nennt er ihn verächtlich *βntk* „Sklave, Diener", was jener, wie die Entwicklung der Handlung zeigt, schwerlich war. Es handelt sich eher um einen Angestellten, vielleicht den Bevollmächtigten der Firma, nicht-adliger Herkunft. Auch ein Verwandter von Rang, Vertreter der Familie, namens *'rtyβ'n* hat gewisse Rechte über *Mywn'yh*. Sie beklagt sich in Br. I über schlechte Behandlung, besonders seitens *Znydt* und betrachtet ihn als einen gefährlichen Feind. Sie will fort zur Mutter, hat offenbar das Einverständnis des Glanzvollen und des Vertreters der Familie, nur *Znydt* widersetzt sich dem, und er hat seine Gründe, denn er will sie heiraten und tut es auch, wie wir aus Brief III ersehen. Das Vorhandensein einer heranwachsenden Tochter zeigt, daß eine Reihe von Jahren zwischen den beiden Briefen liegt. Der gefürchtete Feind von damals ist nun der liebevoll herbeigesehnte Gatte, Gott-Herr und Göttersohn. Ihre lose Zunge hat der *Mywn'yh* offenbar ernstliche Ärgernisse zugezogen (III 21 sq.), so daß ihr in *Δrw'n*, wohin sie mit ihrer Tochter seit 3 Jahren von neuem verschlagen ist, der Boden unter den Füßen heiß geworden und sie den Gatten um Beistand anfleht. Wie aus der Beischrift im Namen der Tochter hervorgeht, ist der Glanzvolle unterdessen mit den Mündelgeldern verduftet (III 33, 35). II ist ein Geschäftsbrief eines alten Mannes, wahrscheinlich aus *kč''n* (II 35), chin. *kao-tš'ang* = *Idiqutšahri: Qara-khojo* (Pelliot, JA 1912 p. 579 sq., 1916 p. 116 sq.) an einen hohen Herrn (*xwt'ynβ* cf.

1) Ich glaube an der Bruchstelle (III 25) Spuren eines *n* zu erkennen.

n. 5. Titel?) in Samarkand, dem er für den Fall seines Todes verschiedene Geldangelegenheiten anvertraut. Beiläufig Nachrichten über das Schicksal soghdischer Landsleute, die „hinein", d. h. nach China, jenseits der Mauer, gegangen sind; auch wird Z. 11 der „letzten Chinesen" Erwähnung getan; somit wäre der Brief, wenn Stein recht hat, um 137 resp. 153 n. Chr. geschrieben. IV und VI Geschäftsbriefe, zeigen nicht nur gleichen Schrifttypus, auch gleiche Faltung und gleichartige, leider nichtssagende Datierung. Sie sind wohl ein und demselben Verfasser namens *Zy'nkyn* oder m. E. *Ny'zkyn* zuzuschreiben. Leider läßt auch diese Stelle die Frage, ob so oder so zu lesen, offen, denn wenn man die in den beiden Briefen häufigen *n* und *z* genau gegeneinander hält, wird man gestehen müssen, daß auch mit ihrer Hilfe der Zweifel nicht zu beheben ist. Gauthiot hat das Wort als *zy''n* „misère" und *zy''nkyn* „misérable" in seine Grammatik aufgenommen (p. 160 resp. 116, 172), und unter dieser Form liest man es bis heute trotz ST 75, 14 und Vim. 160; so außer VJ 78, z. B. SCE 31, 70, 428, Frgm. IIa 4. M. E. ist das Wort auf Grund der erwähnten Stellen, wenigstens in der Bedeutung „bedürftig, elend", endgültig in *ny''zkyn* zu ändern. Ein Stamm *zy''n-* mit seinen Derivaten wäre gewiß auch im Soghdischen möglich, er würde dann aber doch, wie im Indo-Iranischen überhaupt, den Sinn von „Schaden" haben, wofür jetzt übrigens RTr-H-Sūtra 17 und 30 *zykh* belegt ist. V ist ebenfalls ein Geschäftsbrief aus *Kč'n* mit Nachrichten über eine Reise nach *Δrw'n* und von dem Adressaten bekannten Soghdiern.

VII: Dank richtiger Einstellung der an falsche Stelle geratenen Stücke haben sich einige Zeilen entziffern lassen. Auch ich glaube, daß an der schlechten Schrift der ersten Zeilen das „widerspenstige Schreibmaterial" schuld ist, die Hand halte ich dagegen für dieselbe (S. 40).

Beim Studium dieser Schriftstücke drängt sich die Frage auf: Wer hat die Briefe geschrieben? Die Unterzeichneten selbst, oder professionelle Schreiber, die es im 2. Jahrh. in den soghdischen Kolonien gewiß schon gab? Anfangs hielt ich letzteres für wahrscheinlicher. Von der relativ hohen Kultur der Soghdier wissen wir seit dem Alexanderzuge. Die ältesten erhaltenen Münzen, geprägt nach dem Muster der baktrischen des Euthydemos, stammen von c. 200 v. Chr. und tragen Schriftzüge, die vielleicht eine Vorstufe der Schrift unserer Briefe darstellen (cf. Allotte de la Fuÿe JA 1923 pp. 136 sg.). Im 2. nachchristlichen Jahrhundert, dem Jahrhundert der Briefe, setzen die chinesischen Quellen ein. Daß bei der herrschenden Zivilisation die Schreibkunst bei den Soghdiern nicht zu kurz kam, ist ja selbstverständlich, doch glaubte ich anfangs nicht annehmen zu dürfen, daß selbst Frauen, sei es auch der höheren Stände, in so früher Zeit mit dieser Kunst genügend vertraut sein konnten, um eine ausgeschriebene Hand zu schreiben. Von Kalligraphie, wie wir sie später in den von Professionalen niedergeschriebenen buddhistischen Texten antreffen, kann hier natürlich nicht die Rede sein. Dagegen begegnen wir überall individuellen Zügen und Inkonsequenzen, die sich zünftige Schreiber kaum gestatten würden. Maßgebend scheint mir die Schrift der Briefe I und III, die bei zahlreichen Abweichungen im einzelnen, die sich durch die dazwischenliegenden Jahre erklären lassen, das Gepräge einer ausgesprochen persönlichen Handschrift bewahren. Die Beischrift im Namen der Tochter, recht flüchtig hingeschmiert, stammt m. E. von derselben Hand wie der Brief der Mutter.

Es konnte natürlich gar nicht anders sein, als daß bei dem schlechten Erhaltungszustand der Briefe, der oft nachlässigen Schrift, in einer Sprache, die um ein halbes Jahrtausend vor der uns besser bekannten der buddhistischen Texte zurückliegt, eine Reihe von Lücken und Zweifeln in Lesung, Übersetzung, Erklärung und Ergänzungen sich ergeben mußten, wovon die zahlreichen Fragezeichen in den Anmerkungen und im Glossar zeugen. Doch hat Prof. Reichelt gewiß Unrecht, wenn er meint, nur „eine gute Grundlage für die endgültige Erklärung" (S. V) gegeben zu haben. Er hat uns die „alten Briefe" erschlossen und mit ihnen ein bisher unbekanntes Stück soghdischer Welt. Alle, die dieser Welt mehr oder weniger nahestehen, werden ihm dafür wärmsten Dank wissen.

Zu Brief I Z. 3: *wyn'ymn* „wir sehen"; zur Erklärung dieser auffallenden 1. Pl. (°*ym*+*ny*) zieht R. (n. 4) *β'ymnyy* von II 29 heran. Die Briefe gebrauchen vorzugsweise, wenn nicht ausschließlich, die *-mn* Formen der 1. Pl., die im Glossar s. v. *ny* zusammengestellt sind. Auch III 35 *'krt'ymn*, im Glossar als 1. Sing. bezeichnet, halte ich für eine 1. Pl. entweder humilitatis oder eher auf Mutter und Tochter bezüglich. Was die -°*ym* Plurale *wyt'rt'ym* V 11 und das (ib.) ergänzte *''yt 'ym* betrifft, so gestattet der Kontext ohne weiteres, sie als 1. Sing. zu lesen. Solche *-mn* Formen kommen vereinzelt auch in späteren Texten vor, so S. 553 und hier Rust.-Frgm. 10 *'nšt'ymn*, Dhuta-T. 292 *βyr'ymn*, auch finde ich sie in einem späten Leningrader, noch nicht veröffentlichten Text. Z. 5: im 3. Wort kann ich *'rt*///*'n* nicht lesen, das 6. läßt sich dagegen vorzüglich nach III 13 zu *'rt*/ *yβ*/*'n* ergänzen. Z. 6: *nm'w* „Prügel" nach oss. *nämin*; SCE 374 heißt *nm'* nach dem chinesischen „objet de mépris". Z. 11: die in n. 20 vorgeschlagene Erklärung der überraschenden Form *šwy'* als Abstraktum mit part. necess. Bedeutung scheint mir nicht ohne weiteres plausibel. Ich wäre hier versucht, zum ultimum refugium einer Verschreibung, *šwy'*: *šw'y*, zu greifen; es hieße dann: „es gehen (reisen doch) Menschen". Zu Br. II Z. 9: Neben *swyδyk'n* weiter unten Z. 37 *swyδykt*; auffallender ist ein solcher *-'n* Plural beim Adjektiv: *'k'w 'prtrk'n s*/*p'*/*nčyh* III 20; siehe auch *pwtty'n γwyštk* RTr.-H.-S. 32. Z. 12: *rδnk* // *δrnk* jetzt auch Nyberg, Hilfsb. II s. v. *drang* „fest, stark". Z. 13: in *'xh* haben wir zum erstenmal in voller Klarheit das postulierte femininum des iranischen Artikels (cf. u. a. Izv. 1927 p. 1385). Z. 35/36: *'Ykny MN kč'n s'rth wyt'rt* „als er von Kč'n wegging"; so wohl nach Analogie von Z. 6/7: *MN čntry s'r* und Z. 8: *'t kwr'ynk s'r*. Das *-th* bleibt für mich unerklärlich; ich würde vorschlagen: „als von Kč'n [eine] Karawane auszog". Skr. *sārtha* „Karawane" hat in Zentralasien weite Verbreitung gefunden; cf. uig. *sart* „Sarte, Kaufmann" (Bang-Gabain, Berl. Sitzungsber. 1931 p. 497), auch im Mongolischen kommt es in gewissen Verbindungen vor, z. B. *sartawahiin baišin* „Kaufhof, Karavanserai"[1]. [Zu schriftmong. *bayišing*, *baišing* < pers. pīš-īwān || aiwān, cf. Владимирцов, Сравн. грамматика монгольск. письм. языка etc., Ленингр. 1929, pp. 291, 307.] Für Z. 39 schlage ich folgende Lesung und Deutung vor: *'XRny 'nztt βyky 'XRny tyt 'XRny ms nwkry 'nztt n'prs č'mk* „dann kam er heraus (i. e. zurück aus China), dann ging er [wieder] hinein und kam dann nochmals heraus ohne meine Erlaubnis" (cf. Glossar). In *'nztt* sehe ich die 3. sing. prät. mit Prothese von *nz-* // *nyz-*. Die spätere Sprache beschränkt den Gebrauch des Vorschlags, in unseren Briefen wird er dagegen bevorzugt, cf. u. a. *'nzβ'rt* II 45, *'γrβ'n* III 19, 20, *'k'w* III 20, *'ny'zδ* III 31, *'γrβ'm*, *'m'δ* III 32 etc. Z. 42: *styrčh* „Stater", sonst *styr*. Mit *-k* Erweiterung *styrk*, dem die Ziffer XXXIX (?) vorausgeht, lese ich das Wort auf der silbernen Sasanidenvase der Ermi-

1) Den Hinweis verdanke ich Prof. Kozin.

tage, Smirnov pl. XXV Nr. 53; Herzfeld, Kushano-Sasanian Coins p. 22 liest hier übrigens *šatrevar* oder *šatreyar*. Z. 63: *tym'yčw m'xw* ist vielleicht „Saatmonat" (?). — Zu Br. III Z. 20: s/p'/*nčyh* „Rasthäuser", besser m. E., wie Dhuta-T. 41 „Ruheplatz" oder überhaupt „Wohnort, Haus". — Zu Br. IV Z. 7: *L' syy*; zu den n. 12 vermerkten Formen noch *'sy'y* und *sy'* Dhyāna-T. 183 (ob auch chr. *sêd* ST 36, 9?). Sie kommen im b.-s. nur in Verbindung mit *z'ry* „barmherzig" vor, und zwar in der Bedeutung des verbum subst., die auch hier nicht ausgeschlossen ist. Die Erklärungsversuche hier und bei Benveniste Gr. II 65 m. E. nicht überzeugend; doch wohl zu Wurzel **as-* : *s-* „sein".

Zu Rustam-Fragment Z. 2: *ktyw* (sic) cf. ZZ. 9 und 13 *ktšw*. Z. 9: *'rnyw* wohl zu *'rn* SCE 33, 465 „tort, crime", Dhyāna-T. 78, 79 „Unrecht".

Zu Rauschtrank-H.-Sūtra Z. 3: *βr''zyntk* „Nachkommenschaft (?)"; ich stelle das Wort zu *βr''z-* Dhyāna-T. 212 „glänzen, leuchten"; etwa „entzündet jede schlechte Tat zu Glanz, läßt sie in Glanz erstrahlen". Das *-y-* ist störend, man erwartete *βr''z'ntk*. Z. 7: *'yšnky čwrh pt'yδ βwt*. Das erste Wort möchte ich zu *'yšnyrk*, nach Hansen, Zur soghd. Inschrift . . . von Karabalgasun p. 33 „Erscheinung" stellen. Es dürfte sich hier um den „Erscheinungskörper" *rūpa kāya* handeln, d. h. um den materiellen, sichtbaren, vergänglichen Menschen. Zu *pt'yδ* vgl. chr. *paṭityā*, das ST 45, 9 καταφρονησει wiedergibt; vorhergeht *zparyāq vanti* „geehrt macht er". Zu übersetzen wäre demnach: „der Erscheinungskörper (d. h. der Mensch) wird verächtlich". Z. 9: *γ'mkyn* „reich"; in Frgm. IIa Z. 9 ist das Wort durch „unbedacht" wiedergegeben; [mir scheint die Stelle bedarf überhaupt einer Revision]. Z. 10: *sy'ntčyk 't ymy* beide Wörter dunkel, doch offenbar pejorativer Bedeutung. Könnte das erste mit uig. *soγančïγ* „lieblich, süß", eigentlich „zwiebelähnlich (?)" etwas gemein haben? Cf. Bang, Ung. Jahrb. X, 16 und Bang u. Gabain, Berl. Sitzungsber. 1931 p. 499. Zum eventuellen Bedeutungswechsel vgl. *trn* „feucht, weich, zart", aber auch „falsch" etc. Cf. Dhuta-T. 170 u. n. 2, SCE II 2 p. 90. — Z. 12: *γw't* und 24: *γw''t* wohl zu *γw-* „mangeln, fehlen", cf. Glossar s. v.; *twrdn* möchte ich zu p. تند „schnell, heftig, scharf, spitz" stellen; zu dessen landläufiger Etymologie cf. Hübschmann, P.St. Nr. 395. — Z. 25: *wn'wn'k* auch hier wohl nomen actoris, wie Padmačint. 25; *'tšy pr* ließe sich als „und für ihn" mit nachgestelltem *pr* fassen. — Z. 30: *ym'nh* Gr. I 115 „retenue" (sic). Darf man hier nicht an türk. *yaman* „Übel, Böses" denken, das nach Radloff freilich erst im Codex Comanicus belegt ist? — ZZ. 32/33 wäre ich versucht zu übersetzen: „die erste (vornehmste) der von dem teuren (*βry*/*pry* **fry*) Buddha-Meister erhaltenen Unterweisungen (in?) vier Schriften" (Kapiteln, Blättern [?], *k'yδ-* vielleicht wie p. کاغذ „Papier" in weitestem Sinn).

Besprechungen.

Allgemeines.

Jacob, Georg: **Zur Geschichte des Bänkelsangs.** Enthalten in „Litterae Orientales". Orientalistischer Literaturbericht, Heft 41. (S. 1—15.) gr. 8°. Leipzig: Otto Harrassowitz 1930. Bespr. von Th. Menzel, Kiel.

Jacob, der mit großem Spürsinn allen Erscheinungen und Beziehungen unserer Kultur und Literatur zum näheren und ferneren Orient nachgeht, wofür sein Festvortrag beim Westdeutschen Ostasienkurs an der Universität Bonn vom 9. IV. 31[1] ein neuer Beweis ist, widmete auch dem interessanten Thema des Bänkelsangs eine eigene reiche Anregung bietende Untersuchung. Der Bänkelsang ist in Europa seit 300 Jahren zu belegen. Er ist jetzt in Deutschland von den Jahrmärkten, die für die Entwicklung der Kultur eine so große internationale Bedeutung hatten, so ziemlich verschwunden, während ich mich aus meiner Jugend noch gut an diese Moritaten-Sänger und ihre Bilder erinnern kann (besonders auf der Magdalenen-Dult in Nymphenburg bei München).

Im Gegensatz zu H. Naumann, der bei dem Bänkelsang das Ursprüngliche im gedruckten Text sieht, erklärt Jacob sicherlich zutreffend den mündlichen Vortrag für das Primäre. Der Bänkelsang ist ein Erzeugnis der Jahrmärkte. Eine dem Bänkelsang parallel laufende Erscheinung ist in Indien bis in die Zeit Buddhas zurückzuverfolgen. Jacobs Deutung von *Yamapata* als „Bänkelsang" scheint anfechtbar, da der Ausdruck eher mit „Leinwand mit dem Bilde des Totengottes *Yama*" wiederzugeben sein dürfte. Diese Sänger, die auf ihren Rollen Bilder aus dem Totenreiche und andere schaurige Darstellungen zeigten, betrachtet Jacob als das Prototyp des Bänkelsanges. Auch in China gibt es etwas Ähnliches und auf Java entspricht ihm das fast ausgestorbene *Wajang beber*.

Im Bereich des islamischen Kulturkreises begegnen uns in Persien die *Ṣûret-châن*, die mit Vorliebe mit ihren *dâsitân* (Heldenliedern, Balladen) — vielleicht nach manichäischen Vorbildern — das Jüngste Gericht und Einzeldarstellungen behandelten und die einst sehr populär gewesen sind. Eine religiöse Abart des *ṣûret-châن*: der *rône-châن*, der ein Zwischenglied zwischen dem volkstümlichen Erzähler, dem *Meddâḥ*, und dem Drama des persischen Mysterienspiels: *ta'zije* darstellt, schildert das Ḥüsejn-Mysterium, doch ohne Verwendung von Bildern. Gerade auf schiitischem Gebiet erfreuten sich jedoch die bildlichen Darstellungen voller Duldung.

In der Türkei sind die *destân* genannten Bänkelsängerlieder seit alten Zeiten verbreitet: sie finden sich in allen möglichen Sammelhandschriften und in lithographierten und gedruckten Einzelblättern mit primitiven Illustrationen (Feuersbrünste, Gefechte usw.) bis in die modernste Zeit. In spießbürgerlicher, moralisie-

1) Ostasiens Kultureinfluß auf das Abendland in *Sinica*. VI. Heft IV, p. 146—164, Frankfurt a. M. 1931.

render Weise werden hier religiöse Motive, besonders aber alle irgendwie die Allgemeinheit berührenden Ereignisse behandelt: Krieg, politische Vorfälle, Unterdrückung von Aufständen, das Treiben berüchtigter Räuber, Schlägereien[1], verheerende Brände usw. Ferner finden sich satirische Auslassungen über den Verschwender, die Ehe, den Junggesellen, den Wein, den Tabak, den Kaffee usf.

Auch bei den zentralasiatischen Türken sind solche *Destân's* häufig, wozu etwa Radloffs Proben der türkischen Volksliteratur IV, 216 (Barabiner): „*Destân* über die Unkenntnis in religiösen Dingen" zu vergleichen wären.

Interessant ist ein entsprechendes burjätisches Lied auf die Erschießung eines ungetreuen Mädchens durch ihren Geliebten, das infolge seiner Volkstümlichkeit im Verlaufe von zwei Jahren zu einer Anrufungs-Hymne der dortigen Schamanen aufrückte[2].

Le Coq schildert den *Dîvânä*, der in Ostturkestan im Lande herumzieht und durch Absingen von Liedern sein Brot verdient.

Eigentümlich ist ein Bänkelsängertum im Kaukasus, wo herumziehende muhammedanische Derwische im Gouvernement Eriwan in christlichen Dörfern Lieder zu Ehren Jesu singen.[3]

Manche Parallelen zum Bänkelsang finden sich bei russischen Volkssängen, über die man Al. S. Famincyn: Skomorochi na Rusi, St. Petersburg 1889 vergleichen möge.

Ein Schritt vom *Destân* weiter führt zu den im Orient so beliebten Streitgedichten: *munâẓara*.

Analoge gleichzeitige Ereignisse fanden in Europa seit dem 15. Jahrh. ihren Niederschlag in Einzelzeitungen und Flugblättern („Neue Zeitungen"), in Einzelblatt-Drucken, bei denen mehr oder minder auf die Beigabe einer bildlichen Darstellung des Ereignisses Gewicht gelegt wurde. Daraus erst entwickelte sich ganz allmählich die periodische Zeitung. Die ersten Wochenblätter (die Straßburger und die Augsburger) unterscheiden sich in nichts von ihren Vorläufern, den Einzelblättern, und erst allmählich bildet sich ein stehender Titel mit Titelkopf heraus. Anschaulich findet diese Entwicklung sich in Adolf Dreslers Einführung: „Über die Anfänge der gedruckten Zeitungen"[4].

1) Vgl. Barthold, Mitt. d. Sem. f. Or. Spr. Berlin. V. 2. Abteil. 28.

2) Garma Sandschejew, Weltanschauung und Schamanismus. Anthropos Band 23; 1928, p. 591.

3) K. Chatschaturov in Sammlung von Materialien zur Beschreibung der Länder und Völker des Kaukasus. XXIII, Tiflis 1898.

4) Katalog 70 von J. Halle, München 1929: Newe Zeitungen, Relationen, Flugschriften, Einblattdrucke 1470—1820, worin ich besonders auf Nr. 643; 1423; 1424; 1949—51 (Überschwemmungen in Nürnberg 1535, 1682, 1784 mit Bildern); auf Nr. 1045 (wunderbare religiöse Erscheinung 1628) und Nr. 1046 (Verbrennung von 38 Hexen zu Dieburg in Hessen 1628) hinweise.

Jacob stellt die Übereinstimmung des in China, Persien, Europa nur auf Jahrmärkten geübten Brauches fest, der sich uns in vier zuweilen noch nebeneinander existierenden Entwicklungsstufen darstellt.

1. Die schon bei den Primitiven sich findende mit allen möglichen Nachahmungstricks lebendig vorgetragene Erzählung. Über die türkischen *Meddâḥs* und ihr Auftreten informiert besser als Kúnos: Vl. Gordlevskij[1]. Der *Meddâḥ*, der mit dem traditionellen Stab und einem Tuch um den Hals auftritt, scheint ein Überbleibsel aus alten schamanistischen Zeiten zu sein. Noch heutzutage ist der Schamane bei den primitiven Türkvölkern und einem Teil der Mongolen der einzige Dichter, Erzähler und Dramatiker, der die Geschichte und die Sagen seines Stammes so gut wie seine Glaubenstraditionen zu wahren hat. Ein Schamane, der kein guter Erzähler und Imitator ist, kann sich nicht durchsetzen. Die *Meddâḥ*-Kunst, die im Orient wie das Schattenspiel dem sicheren Untergang geweiht schien, hat sich infolge des von den Europäern bezeigten Interesses, das hauptsächlich durch Jacob geweckt worden ist, wieder merkwürdig rasch belebt, trotzdem die Analphabetie, der stärkste Rückhalt des *Meddâḥ*tums, immer mehr zurückgeht. Für die ursprüngliche gereimte Fassung solcher Erzählungen spricht auch eine analoge Übung Čingiz Chans, der seine Botschaften durch analphabete Boten in gereimter Form übermitteln ließ[2].

2. Als 2. Entwicklungsstadium folgt der Bänkelsang mit Benutzung von Bildern, zum Teil auf einer sich drehenden hölzernen Mühle: das „Schattenepos", *Wajang beber*-Bänkelsang. R. A. Kern gab in „Wajang Beber von Patjitan"[3] eine Schilderung des Bänkelsangs in Patjitan und bildete die dabei gebrauchten Bilder ab, die dem *Pandji*-Roman entnommen sind und die in der Familie des Bänkelsängers ein altes Erbstück bilden.

Nach Winternitz betrachten im *Bhavabhati Uttarâmarita* im 7. Jahrh. *Râma, Sîtâ* und *Lakschmana* eine Bilderreihe, die die ganze Geschichte *Râmas* darstellt, wobei *Lakschmana* als Erklärer fungiert.

1) Iz nastojaščago i prošlago meddachov v Turcii. Mir Islama I. 1912, 322—44.

2) B. Vladimircov: Čingis-Chan. Berlin 1922, p. 83.

3) Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde. Batavia I. 1909, 338—56.

Ich möchte hier auch auf C. Glaser[1] verweisen, der von den Balladen spricht, die in Japan, oft von Puppenspiel begleitet, nach Art des europäischen Bänkelsangs vorgetragen werden, und auf Aimé Humbert[2], der nach einem japanischen Bild eine Zeichnung mit folgender Unterschrift gibt: „Lanterne magique et bonze mendiant, montrant un image".

3. Die weitere Ausgestaltung führt zur Schattenbühne: der mit Bildern und Transparenten geschmückte epische Bänkelsang wird nun dramatisch bewegt. Seit dem 11. Jahrhundert erscheint auf Java das Schattendrama mit schauspielerischer Nachahmung der Wirklichkeit.

4. Als Abschluß des Ganzen folgt das Schauspieler-Theater, das anfangs noch Elemente zeigt, die auf eine epische Vortragsform zurückweisen, d. h. die das von einem Sprecher vorgetragene Stück durch pantominisch agierende Schauspieler illustrieren. Es geschieht das im *Wajang Orang*, das erst seit 100 Jahren existiert, während das Schattenspiel dortselbst seit dem 11. Jahrh. bekannt ist. Ähnlich zeigt ein Bild des Theatrum Romanum[3], wie der Dichter der Komödie vom Katheder aus vorliest, während die Schauspieler in der Mitte pantomimisch agieren, „sicut olim erant in recitatione comediarum, quia quod verbo recitator dicebat, mimi motu corporis exprimebant[4]".

Während das am Körperlichen haftende Puppenspiel von Griechenland nach China gewandert ist, ist das nach Jacob letzten Endes auf profanen Bänkelsang zurückgehende Schattenspiel umgekehrt von Osten nach Westen gewandert. Das morgenländische Drama hat aber neben dieser profanen Wurzel der Erzählungskunst noch eine religiöse Wurzel, die Beschwörungszwecken dienenden Maskentänze[5].

Becker, C. H.: Das Erbe der Antike im Orient und Okzident. Leipzig: Quelle & Meyer 1931. (42 S.) 8°. RM 1.80. Bespr. von W. Schubart, Berlin.

Becker führt eine Anschauung, die er schon vor vielen Jahren gewonnen und ausgesprochen hat, in diesem Vortrag näher aus. Er will nicht darstellen, was Morgenland und Abendland der Antike entlehnt haben, sondern wie das antike Erbe in beiden Welten fortgewirkt habe, und geht deshalb etwa vom 7. Jahrh. aus, als die Antike sich selbst ausgelebt hatte, als der Islam emporstieg. Das Blickfeld der Betrachtung gibt also der Orient, nicht der Okzident. Und so bleibt denn auch die arabisch-islamische Welt im Mittelpunkte. In den Formen, das ist etwa der Grundgedanke des Verf.s, ähnelt zwar die geistige Haltung des christlichen Europa im Mittelalter vielfach dem gleichzeitigen Orient, weil beide sowohl Stoff wie Gedanken in weitestem Umfange vom griechisch-römischen Altertum überkommen und übernommen haben; daher sucht man hier wie dort den Glauben mit Hilfe der griechischen Dialektik vernunftgemäß zu machen. Aber der Orient eignet sich das antike Gut im Ganzen gesehen ohne Kampf, ohne durchdringende Auseinandersetzung an, obgleich er es in eine andere Sprache umgießt und einem anderen Glauben unterordnet. Im Abendlande dagegen bleiben Glaube und Sprache der Spätantike, Christentum und Latein, bestehen; allein die Völker Europas, von Hause aus der Antike fremd, ringen mit ihr und gewinnen ihr endlich ihren innersten Gehalt ab, „den autonomen Geist der echten Paideia, d. h. der griechischen Persönlichkeit". Deshalb konnte, ja mußte im Abendland die Persönlichkeit ihren Durchbruch erkämpfen; das ist das große Erlebnis der Renaissance und des Humanismus. Dies Erlebnis hat der arabisch-islamische Orient, mit Antike fast mehr gesättigt als Europa, nicht gehabt und nicht haben können. Und darin liegt der tiefe Unterschied beider Welten ausgedrückt.

Genauer auf Beckers klare und schöne Darlegung einzugehen, würde bedeuten, aus einer kurzen Schrift einen langen Auszug herauszuholen. Das hat keinen Sinn; ich will nur zum Lesen raten und locken. Mit dem Verf. über sein eigenes Gebiet zu rechten, kann mir nicht einfallen; hier habe ich nur zu lernen. Nicht so bedingungslos folge ich ihm ins europäische Mittelalter; da ruht manches Urteil nur auf dem Herkömmlichen, und noch mehr gilt dies vom Humanismus, der denn doch nicht so gesamteuropäisch war, wie er hier erscheint. Der schließende Ausblick auf die Entwicklung bis zur Gegenwart sieht nach meiner Ansicht an der Wirklichkeit und damit auch an ihrem Sinne vorbei, wie es freilich gerade dem gebildeten und gelehrten Betrachter fast immer begegnet. Aber solche Bedenken mindern nicht meine Freude an dem gelungenen Versuche und sollen sie keinem Leser mindern.

Neugebauer, P. V., u. R. Hiller: Spezieller Kanon der Sonnenfinsternisse für Vorderasien und Ägypten für die Zeit von 900 v. Chr. bis 4200 v. Chr. Kiel 1931. (32 S., 17 Taf.) 4°. = Astronomische Abhandlungen. Ergänzungshefte zu den Astronomischen Nachrichten. Bd. 8, Nr. 4. Angez. von E. Przybyllok, Königsberg.

---

1) Japanisches Theater, Berlin 1930, p. 109.

2) „Le Japon" in Le Tours du Monde. Band 19, p. 398.

3) Im Cod. Lat. Ars. 664 bei Max Herrmann: Forschungen zur deutschen Theatergeschichte des Mittelalters und der Renaissance. Berlin 1914, p. 285.

4) ib. p. 287/8.

5) An Versehen wäre zu verbessern S. 9: *Külchânî* statt *Gülchânî*.

Dieses Tafelwerk enthält die Elemente aller Sonnenfinsternisse (Mindestgröße 4 Zoll) für den angegebenen Zeitraum (schließt sich also an Ginzels Kanon direkt an) und für die Orte: Assur, Babylon, Ur, Boghaskoi, Memphis und Theben; die Rechnungen sind nur genähert ausgeführt worden, da noch nicht feststeht, ob unsere Elemente der Erd- und Mondbewegung für den angegebenen Zeitraum die Wirklichkeit genügend genau wiedergeben. Neben den Tabellen werden die beigegebenen Karten der Zentrallinien der Finsternisse die erste Auswahl der für einen bestimmten Ort in Betracht kommenden Finsternisse erleichtern.

Ägyptologie.

Shorter, Alan W., M. A.: **An Introduction to Egyptian Religion.** An Account of Religion in Egypt during the eighteenth Dynasty. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. 1931. (XV, 139 S., 8 Taf., 24 Textabb.) 8°. 8 sh. 6 d. Bespr. von H. Bonnet, Bonn.

Trotz der Selbstsicherheit, die aus den Sätzen der Einleitung und des Schlußwortes spricht, hat der Verf. wenig zu bieten. Ja fast ist man versucht zu sagen, daß er sich des Wesens seiner Aufgabe gar nicht bewußt geworden sei; zum mindesten fehlt ihm das rechte Verhältnis zu seinem Stoff. So hat er denn gar nicht versucht, die die Entwicklung der ägyptischen Religion bestimmenden Gedanken und Zielsetzungen herauszuarbeiten; sein Interesse gilt lediglich Tatbeständen, die an der Oberfläche liegen. Auch deren Darstellung ist aber dürftig und sprunghaft, da sie sich, statt auf die inneren Zusammenhänge zu dringen, viel zu sehr von einzelnen Denkmälern leiten läßt. Auf weite Strecken hat man geradezu das Gefühl, nicht einen Religionshistoriker, sondern einen Archäologen zu hören, der Denkmäler religiösen Inhaltes beschreibt.

Um so eigener ist es, daß dem Verf. gerade auf archäologischem Gebiet einige befremdliche Mißgriffe unterlaufen. So behauptet er, daß Mut als nackte Frau dargestellt zu werden pflege. Des weiteren wird — und das wiegt ungleich schwerer — ein gefälschter Skarabäus in eine für die Geschichte des Atonglaubens bedeutsame Stelle gerückt. Ebenso scheinen dem Verf. die Untersuchungen Schäfers über den Berliner Block mit der Darstellung des falkenköpfigen Aton unbekannt zu sein. Denn auf dieses Bild bzw. seine irrige Interpretation gründet sich doch wohl die stark unterstrichene Behauptung des Verf., daß der Kult des Aton sowie sein „lehrhafter" Name in der älteren Form zum mindesten in die Zeit Amenophis III. zurückreiche.

Es tat not, auf diese Versehen hinzuweisen, da sie, von anderen aufgenommen, sich weiter auswirken können. Im übrigen bedarf es keiner ins Einzelne gehender Kritik. Der Mangel des Buches liegt eben nicht in seinen Einzelangaben, sondern in seiner grundsätzlichen Einstellung, die des Gefühles für die eigentlichen religionsgeschichtlichen Probleme entbehrt.

Czermak, Wilhelm: **Der Rhythmus der koptischen Sprache und seine Bedeutung in der Sprachgestaltung.** Wien: Hölder-Pichler-Tempsky A.-G. 1931. (IV, 257 S.) gr. 8°. = Akademie der Wissensch. in Wien. Philos.-histor. Kl. Sitzungsberichte, 213. Band, 2. Abh. RM 12.50. Bespr. von F. Calice, Budapest.

Wer unter diesem Titel eine grammatische oder sprachgeschichtliche Untersuchung erwartet, wird von der Arbeit Cz.s enttäuscht sein. Es wäre aber ungerecht, dem Verf. daraus einen Vorwurf zu machen, da er nichts Derartiges beabsichtigt; er bietet vielmehr eine Untersuchung des Rhythmus in seiner psychologischen Bedeutung in der menschlichen Rede überhaupt, wobei er von dem primitiven Aufschrei bis zur gegliederten Rede fortschreitet und exemplifiziert sodann die Ergebnisse seiner Betrachtung an dem, durch seine straffe Betonung und seine den Tonverhältnissen angepaßte Orthographie hierfür besonders lehrreichen Koptischen. Demzufolge nimmt auch der erste Teil des Buches, der den Rhythmus im allgemeinen, ohne Beziehung auf eine bestimmte Sprache, zum Gegenstande hat, mehr als ein Drittel des Ganzen ein.

Die Ausführungen Cz.s erscheinen Ref. im Verhältnisse zu den erzielten Ergebnissen einigermaßen breit ausgedehnt und seine Beispiele wirken nicht immer überzeugend. Über die Verteilung von Haupt- und Nebendruck, von stärkerem und schwächerem Druck innerhalb des Satzes u. dgl. kann man oft anderer Meinung sein als der Verf. Auch scheint es zweifelhaft, ob es möglich ist, die Anwendung der im ersten Teil entwickelten Gesichtspunkte auf eine bestimmte Phase der Sprache in solchem Maße von der sprachgeschichtlichen Betrachtung loszulösen, wie es der Verf. versucht hat, und ob seine Absicht, „eine Grundlage zu schaffen, von der aus die Rhythmik des Altägyptischen . . . untersucht werden kann" in dieser Weise überhaupt erfüllbar ist. Wohl mag andererseits zugegeben werden, daß die lautliche Entwicklung der Sprache sich nicht an den stets eine Abstraktion der Grammatik bildenden einzelnen ‚Wörtern', sondern an größeren, durch Sinn und Affekt bestimmten Komplexen vollzieht und daß es daher von Nutzen sein kann, einmal auch die tote Sprache, soweit dies möglich ist, vom Gesichtspunkte der Gestaltung dieser Lautkomplexe zu betrachten.

[**Gradenwitz:**] **Heidelberger Konträrindex der griechischen Papyrusurkunden.** Leitung: Otto Gradenwitz. Bearbeiter: F. Bilabel, E. Pfeiffer, A. Lauer. Berlin: Weidmann 1931. (VIII, 127 S.) gr. 8°. RM 12 —. Bespr. von W. Schubart, Berlin.

Als Otto Gradenwitz vor 31 Jahren mit dem Versuche eines Konträrindex zu Papyrusurkunden ans Licht trat, wurde neben dem Beifall auch Ablehnung laut, um von nahe liegenden Scherznamen für solch einen Index zu schweigen. Aber vielleicht hat ihn mancher, der seinen Witz daran übte, im Kämmerlein zu Rate gezogen. Heute liegt uns der Wortschatz von Preisigkes Papyruswörterbuch vor, sozusagen umgekippt und auf den Kopf gestellt. Wer Papyrusurkunden entziffert und herausgibt, kann sich mit diesem Buche aufhelfen, wenn Sprachkenntnis und Sachkunde versagen. Freilich bleibt es das, was wir in der Schule eine Eselsbrücke nannten; aber wir wollen nicht so vornehm tun, als bedürften wir ihrer niemals. Nur sollte man daran festhalten:

dem Wortlaut eines zerstörten, lückenhaften, unvollständigen Textes, er sei wie er wolle, kommt man nur bei durch genaue Überlegung des Inhalts und der Sprachform, wozu ganz einfach sicheres Wissen und beständiges Lernen gehört. Nachdenken ist wichtiger als jedes Wörterbuch, mag es auf den Füßen oder auf dem Kopfe stehen.

Der Nutzen eines Konträrindex bleibt in engen Grenzen, und nur so darf man ihn billigerweise beurteilen. Daß er auch innerhalb seiner Schranken nicht auf jede Frage antwortet, daß er nur eine Auswahl von Formen kenntlich macht, daß er bewußt gestaltet ist, obgleich er mechanisch entstanden zu sein scheint, liegt am Tage und versteht sich im Übrigen von selbst. Jeder Herausgeber würde sich zu den möglichen Aufgaben auf eigne Weise verhalten. So ließe sich z. B. für den Wechsel von -ια und -εια, für die Endung -ιν neben -ιον und für andre orthographische Züge vielleicht mehr bieten, als dieser Index tut. Zur Lehre von der Wortbildung stellt er vielfach gute Beispiele nebeneinander, die man sonst lange suchen müßte. Und da der Umfang des Buches gering ist, macht das Nachschlagen keine Mühe; gewiß ein Vorzug.

Am besten gefällt mir Abschnitt C, denn hier stehen die Wörter, die Preisigke noch nicht aufnehmen konnte, d. h. der Wortschatz der neuesten Publikationen, und zwar nach dem Anfangsbuchstaben geordnet, wie bei Preisigke. Die Publikationen werden mit Ziffern bezeichnet. Dieser Nachtrag wird allen willkommen sein; wäre das große Papyruswörterbuch annähernd so knapp angelegt worden, so hätte es den Dienst eines Gesamtindex der Urkunden auf geringem Raume schnell und billig getan. Wie wäre es, wenn weitere Nachträge, die ja folgen müssen, in ähnlicher Kürze alle paar Jahre etwa im Archiv für Papyrusforschung erschienen? Statt der Ziffern die üblichen Kürzungen BGU, OXY usw., dazu der Band und wenn möglich die Nummer der Urkunde, und jeder billige Wunsch würde erfüllt sein.

Keilschriftforschung.

David, M., u. E. Ebeling: Assyrische Rechtsurkunden. Stuttgart: Ferdinand Enke 1929. (III, 77 S.) 8°. RM 3.80. Bespr. von M. Schorr, Warschau.

Die Arbeit enthält Umschrift und Übersetzung von 95 Texten der mittelassyrischen Zeit, einer Auswahl unter 319 Rechtsurkunden, welche von E. Ebeling in keilschriftlichen Kopien publiziert wurden[1]. Nach den in den Urkunden erwähnten Königsnamen lassen sie sich auf die Jahre 1490—1138 v. Chr. verteilen. Der Inhalt erstreckt sich zum geringen Teil auf familienrechtliche Verhältnisse (Ehe, Adoption, Erbteilung) Nr 1—8, zum allergrößten Teil aber auf Schuldrecht (Darlehen, Pfand, Kreditkauf, Verpflichtungsscheine). Während die Übersetzung von Ebeling stammt, rühren die Überschriften, welche den Inhalt kurz wiedergeben, von David her. Umschrift und Übersetzung sind sorgfältig und gut, bei den Überschriften vermißt man eine nähere juristische Kennzeichnung der einzelnen Urkunden (wie Faustpfand, Antichrese u. a.). Es ist zu bedauern, daß die Bearbeiter die ausgezeichnete Studie von P. Koschaker, Neue keilschriftliche Rechtsurkunden aus der El-Amarna-Zeit (Leipzig 1928) [weiter mit NKR bezeichnet][1] nicht benutzt haben, wodurch die juristischen wie auch philologischen Einzelheiten in der Übersetzung prägnanter zum Ausdruck gekommen wären und auch manche Irrtümer hätten berichtigt werden können.

Zu den einzelnen Urkunden ist folgendes zu bemerken:

Nr. 1. ^{22} *a-la-ia-ú* besser „Höriger" mit Koschaker NKR Sachregister s. v. ^{32} *ša za-ka-i-ša* besser „daß sie sich selbst angehört", d. h. frei ist.

Nr. 5. Die Urkunde wird juristisch richtig als Arrogation (Adoption einer Person *sui iuris*) gekennzeichnet, worauf das Schema: *ana mārūtim erēbu* hinweist. — ^{9} *lā umazzīši* besser „vergewaltigen", vgl. Ass. Cod. § 53 $^{22 \cdot 26}$. Das Wort ist wohl mit Arab. نزا „das Weibchen bespringen, angreifen" (Wahrmund) zusammenzustellen. Interessant ist die Klausel, daß der Adoptivvater die Pflicht habe, die Adoptivtochter zu verheiraten (Z. 13—15).

Nr. 16. ^{13} *ka-tu* (ebenso 17 ^{16}, 26 ^{11} u. ö.) ist von *šapartu* „Faustpfand" zu unterscheiden und bedeutet „Haftung" (des immobilen Vermögens zumeist). Vgl. NKR S. 125.

Nr. 29. $^{18-20}$ *dupu dannatu* (ebenso 31 $^{17-18}$ u. ö.) wörtl. „feste Urkunde", bedeutet — wie Koschaker NKR 34 auf Grund der II. Tafel § 6 des Ass. Cod. klargestellt hat — eine Urkunde, welche Publizitätscharakter besitzt. Die Urkunde behandelt neben dem Darlehnsgeschäft zugleich auch fiktiven Kauf bei Verfall des Pfandes, nach Z. 15—16: *annaku šīm eklišūnu maḫru* ebenso 41, 16. Ähnliche Verträge im Altbab. Recht vgl. Schorr, UAR S. 95.

Nr. 27. ^{17} *uppu laki* (vgl. auch 53, 16—17; 54, 13—14; 55, 26—29; 61, 17—18). Nach Koschaker a. a. O. 29 ist zu übersetzen „übereignet (vom Schuldner) erworben (vom Pfandgläubiger)". Wenn das Wort mit arab. وفى zusammenhängt und als Perm. II zu fassen ist, so bedeutet وفى im Piel „bar bezahlen", was sehr gut paßt.

Nr. 38. Die Bemerkung in der Überschrift „Sonderbestimmung für ihre (der Schuldner) Unterhaltung", die sich auf Z. 26 bezieht, ist falsch, weil

1) Keilschrifttexte aus Assur juristischen Inhalts (50. Wissensch. Veröff. d. Deutschen Orientgesellschaft). Leipzig 1927. Vgl. die lehrreiche Besprechung von M. David OLZ 31 (1928), Sp. 548 ff.

1) Vgl. meine Besprechung OLZ 1931 Sp. 514ff.

auf irrtümlicher Übersetzung fußend. GA. RI ist Ideogramm und entspricht semitisch *biltum* „Pachtzins". Die Zeile besagt: Zinsen und Pachtabgabe heben einander auf. Es liegt also Antichrese vor, vgl. schon Koschaker NKR 108.

Nr. 39. Hier wird [10] *šapartu* von [15] *ka-te* deutlich unterschieden.

Nr. 45 = NKR Nr. 17 (S. 164). [15-16] besser „zur Befriedigung ihrer Gläubiger" Koschaker (nach Landsberger). [18] Die juristische Bedeutung von *paḫātu* vgl. NKR 94[2].

Nr. 46. Die Urkunde enthält nach Z. 10—11 Fruchtwucher, vgl. im altbabylonischen Recht Schorr UAR Nr. 49, 10—11.

Nr. 49. Dem Schema nach gehört die Urkunde dem öffentlichen Rechte an und enthält eine antichretische Arbeitsverpflichtung, dasselbe gilt wohl für Nr. 50, 51, sicher für Nr. 63, 64. Vgl. NKR S. 143.

Nr. 58. [18] liegt ein Kopistenfehler vor: *e-ta-na-*[*ra*]*-ši*, vgl. 47 [22].

Nr. 59. [19-20] ist (mit Koschaker) zu übersetzen: „Haftung für das Korn (ist) alles, was ihm gehört". Vgl. NKR S. 160.

Nr. 63 [2] besser „Feld zum Abernten".

Nr. 71—94. Manche dieser Verpflichtungsscheine gehören dem Verwaltungsrechte zu, und zwar diejenigen, wo keine Zeugen genannt sind und wo der Vermerk *ṣuppašu iḫappi* vorkommt.

Nr. 83. [8-9] *ana lā mašē šiṭir* gilt wohl auch von den übrigen Verpflichtungsscheinen dieser Gattung.

Nr. 86. Über die juristische Bedeutung von *šulmānu* handelt ausführlich Koschaker NKR 139 ff., der soviel feststellt, daß das Wort irgend eine öffentliche Abgabe bezeichnet, über die sich vorläufig nichts bestimmtes aussagen läßt. Auch *šût abāsu ēmar* (bzw. *amrat*) als Leistungstermin ist noch unklar, zumal da noch manchmal eine nähere Zeitbestimmung folgt, so 91 [14], 95 [9-10].

Es wäre zu wünschen, daß auch die übrigen Texte der Originalsammlung in Umschrift und Übersetzung zugänglich gemacht werden. Auf jeden Fall wäre ein juristisches Wörterverzeichnis für diese Urkunden ein dringendes Desiderat.

Altes Testament, Neues Testament, Spätjudentum, Urchristentum.

Böhl, Prof. D. Dr. Franz M. Th.: **Das Zeitalter Abrahams.** Leipzig: J. C. Hinrichs 1930. (55 S.) 8°. = Der Alte Orient, Bd. 29, Heft 1. RM 2.10. Bespr. von Kurt Galling, Halle a. S.

In zwei größeren Abschnitten „Das Milieu" und „Die Patriarchen und ihre Bedeutung" bespricht der Verfasser die wichtigsten historischen Fragen der Genesis. Er geht aus von dem idyllischen Charakter der Erzählungen (ob man das auch von Gen 22 sagen kann? Vgl. S. 6), der jedoch großenteils auf bewußtes Eingreifen der schaffenden Künstler zurückzuführen sei. Vielfach läßt sich innerhalb einer Erzählung noch die Schichtung aufzeigen: 1. mythologische Stufe „keineswegs stets in Übereinstimmung mit den Forderungen des Monotheismus", 2. idyllische Familiengeschichte, 3. Bearbeitung im Sinne der prophetisch-monotheistischen Bewegung und 4. darüber zuweilen noch eine jüngste, rationalistische Bearbeitung. Die Hauptfrage aber zielt auf den historischen Tatbestand, auf Zeit und Person der Patriarchen. Das Zeitalter Hammurabis, etwas breit mit viel Namen gekennzeichnet, kommt nicht in Frage. Das 3. Kapitel von I. führt nun zum Leitfossil der ganzen Arbeit, zu Gen 14, dessen historischen Hintergrund Böhl so skizziert: „Es handelt sich um zwei große und um zwei kleine Könige. Die beiden großen sind *Kutir-Laqamar*, König von Elam, und *Tid'al* (oder *Tud'alia*), der König von Hatti. Diese beiden sind miteinander verbündet und ihre Einflußsphäre scheint sich bis zum Osten und Süden Palästinas zu erstrecken. Im Auftrag des Elamiters und mit hetitischer Hilfe (Nb. ohne persönliche Anwesenheit der Könige) unternehmen zwei Stadtkönige vom mittleren Euphrat (?) einen Raub- und Rachezug ins Jordantal und nach Südpalästina, zugleich zur Sicherung der großen Handelsstraße. Zu groß dürfen wir uns die Truppenzahl nicht denken, deshalb können auch große Entfernungen in kurzer Zeit zurückgelegt werden. Durch das Eingreifen einer noch geringeren Anzahl „Hebräer" werden sie geschlagen. Das war die erste Waffentat der Vorväter Israels auf dem Boden Kanaans" (S. 15). Gen 14 ist also wohl Heldenepos, aber keine Wundergeschichte. Das absolute Datum gibt Tidal-Tudalia II von Hatti, der Zeitgenosse der XVIII. Dynastie (nach dem Sturz der Hyksos) ab. Die biblische Chronologie ist spätes künstliches Schema, beim Zählen der Generationen von David an rückwärts kommt man auch etwa ins XVI. Jhdt. für Abraham (S. 21). Wichtig ist die Gründungsnotiz der Abrahams-Stadt Hebron in Num. 13,22 (Hyksosaera). Hier ist ein archäologischer Irrtum Böhls sogleich richtigzustellen: in *ramet-el-ḫalil* existiert keine Stadtanlage, so daß von Maders Grabungen für „Hebron" keine Aufklärung zu erhoffen ist. Die Hetiter, von denen Abraham nach Gen 23 (P) die Höhle kauft, sind beim Fall des Hyksosreiches südwärts nach Palästina gestoßen (S. 26). Eine einfache Gleichsetzung von Habiru-Wanderungen mit denen der biblischen Hebräer (vgl. AO 24,2) hält Böhl für ungesichert. Die Habiru der Amarnazeit sind mit den ersten Stämmeeinwanderungen (Jakob—Esau) zu kombinieren, denen etwa anderthalb Jahrhunderte später Josua mit den sog. Rahelstämmen folgte. Die Leviten als ein Teil der Leastämme haben wohl in Kadesch und am Sinai mit Midianitern und Kenitern eine Kultgemeinschaft gebildet, und von hier aus verkündete Mose den Geknechteten den „Gott der Väter". Die Einzelzüge der Genesissagen, vorab über Abraham, kann man nicht geschichtlich auswerten. Man darf aber wohl sagen, daß „im Verlauf der größeren Wanderung (hebräischer und aramäischer Stämme) nach Westen einzelne Geschlechter (nämlich Abraham mit seinen Anhängern) nach Kanaan gekommen sind. Freilich war an eine Eroberung oder selbst nur teilweise Besetzung dieses alten Kulturlandes damals noch nicht zu denken" (S. 40). Spricht dies — so fragen wir — nicht auch gegen den „Krieger" Abraham von Gen 14? Die Auswanderung aus Harran sei als „Religionsverfolgung in den bewegten Zeiten nach dem Sturz des Hyksosreiches wohl verständlich" (S. 41). Abraham ist Begründer und Vorgänger einer spiritualistisch-monotheistischen Bewegung, seine Religion trägt den Charakter äußerster Abstraktion und doch wieder des Persönlichen.

„Die eine große Gottheit, welche fern von den Menschen im Himmel thront, die ohne jede priesterliche Organisation und ohne Tempelgebäude in der freien Natur verehrt wird, die mächtige und erhabene Gottheit, welche sich doch persönlich um ihre Anhänger bekümmert, und zu der die Gläubigen persönlichen und unmittelbaren Zugang haben, das sind

wohl die wichtigsten gemeinsamen Züge, wodurch sich die Gottesauffassung der Genesis von der Volksreligion seit Mose unterscheidet" (S. 42).

Es würde zu weit führen, im einzelnen darzulegen, daß der außerordentlich verwickelte religionsgeschichtliche Komplex (die *'elim* Kanaans, der Gott der Väter außerhalb Palästinas, der Jahwe vom Sinai und in Sichem) eine andere Schichtung aufzuweisen scheint, als sie Böhl annimmt. Ich verweise hier nur auf A. Alt, „Der Gott der Väter" und M. Noth, „Das System der 12 Stämme" und mein kritisches Referat in DLZ 1931, Sp. 433ff. Meine „Erwählungstraditionen" hat Böhl (S. 41) übrigens mißverstanden. Die „Väter" halte ich nicht für eine freie Schöpfung der Phantasie und ein Idealbild nach der Reichstrennung, sondern in der Tradition, die im genealogischen Schema von Abraham zu den 12 „Söhnen" eines Vaters (Jakob — Israel!) führt, und in der religiösen Formel: „Jahwe, der Gott Abrahams Isaaks und Jakobs" glaube ich Tendenzen zu erkennen, die eine ursprüngliche Vereinzelung und Lokalbindung vereinheitlicht bzw. „verreichlicht". Die Religion Abrahams scheint mir überhöht gesehen, ich würde bei diesem Bild weit eher an die obengenannte dritte Schichtung (Bearbeitung im Sinne des Monotheismus) denken, und ein Kultus ohne Priester und Tempel braucht nicht notwendig eine besondere Höhenlage darzustellen, sondern kann ebensogut (hier sogar wahrscheinlich) eine urtümliche Stufe sein. Gegen die Verwendung von Gen 14 als Leitfossil der historischen Darstellung habe ich grundsätzliche Bedenken. Sellin schwankt zwischen „einer Keilschrifturkunde aus der Jebusiterstadt Jerusalem" und „einem vielleicht in vorexilischer Zeit noch nicht schriftlich fixierten Bericht"! Erst wenn es von anderen Texten aus möglich wäre, dem doch ganz singulären „kriegerischen" Kapitel nahezukommen, dürfte man Gen. 14 zur Auswertung anschließen. Aber auch wer gegen den Aufriß der Darstellung Bedenken hat, wird für die Einzelbemerkungen zur Geschichte des Vorderen Orients dankbar sein.

---

1. **Schötz**, P. Dionys, O. F. M.: **Schuld- und Sündopfer im Alten Testament.** Breslau: Müller & Seifert 1930. (XV, 128 S.) gr. 8°. = Breslauer Studien zur historischen Theologie, hrsg. von F. X. Seppelt, F. Maier, B. Altaner, Bd. XVIII. RM 5 —.

2. **Gadala**, Marie-Thérèse: **Le Féminisme de la Bible.** Tome premier: la Genèse et l'Exode, avec deux bois de Colette Pettier. Paris: Paul Geuthner 1930. (107 S.) gr. 8°. 30 Fr. Bespr. von Max Löhr †, Königsberg i. Pr.

1. Die Untersuchung handelt von der Sühnopfergesetzgebung; den Ursachen des Sühnopfers, wobei Asham- und Chattatopfer die Hauptrolle spielen; dem Opferritus dieser beiden; der Bedeutung des Blutes in der a.tlichen Vorstellungswelt; der Bedeutung der Sühnopferzeremonien und der geschichtlichen Entwicklung des Sühnopfers. — Mit Recht vermeidet es Verf., zumal bei dem vorliegenden Thema, sich auf die herkömmliche Quellentheorie festzulegen. Richtig ist, daß wir es in der Geschichte des Kultus — und nicht nur hier — bei der Beschaffenheit des a.tlichen Quellenmateriales meist nur zu einer Wahrscheinlichkeit, selten zu einer gesicherten Erkenntnis bringen können. Richtig ist, daß es vor Ezechiel in Israel schon Asham- und Chattatopfer gegeben hat; ferner daß ihre Ablösung in Geld, wie sie Ende des 9. Jh. als Tatsache vorliegt, ein späteres Stadium ist, das frühere Opferleistungen voraussetzt; Leistungen, die wahrscheinlich neben der Geldabfindung weiter bestanden haben. Richtig ist, daß ein Ritual keine starre, unabänderliche Größe ist, sondern sich wandelt, vgl. besonders S. 66ff. Vielleicht ist auch eine Hauptursache der prophetischen Kritik am Kult in dem Unfug zu suchen, der seitens der Priester wie der Laien mit diesen Sühnopfern getrieben ist. Richtig ist, daß ein Sündopfer vielfach in nachexilischer Zeit noch in die alten Rituale eingefügt ist, vgl. S. 11, 13, 18 u. ö. Sonach hat die vorliegende Arbeit zweifellos ihre Verdienste. Im einzelnen habe ich allerdings manches einzuwenden. Vielleicht gebot es die Rücksicht auf den Raum, daß die allgemeine Religionsgeschichte und ihr auf unser Thema bezüglicher Stoff beiseite blieben; hier und da rächt sich das etwas. So treffend die Argumente gegen die landläufige Auffassung der Vogelzeremonie bei Aussätzigen sind, S. 70, so bedenklich ist mir die Ansicht des Verf., daß der in Freiheit gesetzte Vogel ein Spiegelbild „des der menschlichen Gesellschaft zurückgegebenen", vom Aussatz Befreiten sei. Diese m. E. modern gedachte Symbolhandlung wird bei dem aussätzigen Hause komplett unsinnig, Lev. 14, 53. — Das Ausschütten des Blutes auf die Erde erfolgt bei profanen Schlachtungen, und es ist damit doch nichts gegen den Satz gesagt, daß das Blut der Gottheit gehöre, vielmehr ist der Tabucharakter des Blutes streng respektiert, S. 73. — Zu Azkara darf ich wohl auf meine Ausführung im Räucheropfer S. 16 verweisen. — Müssen Tabu-, Reinheits- und Unreinheitsvorstellungen des A.T. immer aus irgendeiner uns zufällig bekannten babylonischen Quelle vom „israelitischen Gesetzgeber" „übernommen" sein, vgl. S. 101, 105? — Die Geschichte des Textes von Lev. 16 und die Entwicklung des Rituales in diesem Kapitel ist viel komplizierter als Verf. sich denkt.

2. Nach Ansicht der Verf. gilt: le vrai roi de la Création c'est la femme. In diesem Sinne werden die Frauen der Patriarchenzeit und des Exodus, dazu der Roman des Joseph geistreich und unter Heranziehung von Zitaten aus ägyptischer und akkadischer Literatur, aus dem Zohar, dem rabbinischen und talmudischen Schrifttum dargestellt. Aber trotz dieser Beigaben dürfte das Buch kaum in den Bereich der OLZ gehören.

Jackson, F. J. Foakes: **Josephus and the Jews.** The Religion and History of the Jews as explained by Flavius Josephus. London: Society for Pro-

moting Christian Knowledge 1930. (XVI, 299 S.) 8°. 12 sh. 6 d. Bespr. von G. Kittel, Tübingen.

Dieses wertvolle Buch gibt eine ausführliche Schilderung des Josephus und seines historischen Werkes. Vor allem die religiösen Bewegungen werden eingehend beschrieben, die eigene religiöse Stellung des Josephus nach Contra Apionem. Schlatters wichtige Monographie: Wie sprach Josephus von Gott? scheint dem Verfasser leider entgangen zu sein. Er hätte aus ihr wertvolle Gesichtspunkte gewinnen können. Den anderen großen Teil des Buches nimmt die Beschreibung der jüdischen Geschichte nach Josephus ein. Den Abschluß bildet eine ablehnende Prüfung der Abhängigkeit der Apostelgeschichte von Josephus sowie mehrere Anhänge.

Moore, George Foot (†): **Judaism in the first centuries of the Christian era; the age of the Tannaim.** Vol. III. Cambridge: Harvard University Press 1930. (XI, 207 S.) gr. 8°. 7 sh. Bespr. von Otto Eißfeldt, Halle a. S.

Der in meiner ausführlichen Würdigung der ersten beiden Bände von Moores Judaism (OLZ 1927, Sp. 731—741) ausgesprochene Wunsch, daß der in jenen beiden Hauptbänden in Aussicht gestellte und wiederholt zitierte dritte Band mit den Anmerkungen und Exkursen bald erscheinen möchte, ist schnell erfüllt worden. Der III. Band liegt jetzt vor. Im Vorwort unterstreicht der Verf., offenbar als Entgegnung auf bestimmte Kritiken, noch einmal die von ihm bei seiner Arbeit verfolgte Absicht. Er wiederholt zu dem Zweck einige Sätze des I. Bandes, darunter diesen von S. 125: „Das Ziel des vorliegenden Werkes ist die Darstellung der religiösen Vorstellungen und ethischen Prinzipien des Judentums, der Arten seines Kultus und seines Ritus und der ihm eigenen Frömmigkeit in der Form, in welcher sie am Ende des zweiten Jahrhunderts allgemeine Annahme und Anerkennung gefunden haben." Dies noch zu verdeutlichen, nennt er dreierlei, das er nicht habe behandeln wollen, nämlich 1. die weltweite Ausbreitung des Judentums und seine Berührung mit anderen Kulturen, Religionen und Weltanschauungen; 2. das Judentum des neutestamentlichen Zeitalters, also die Religion, in der Jesus und Paulus aufgewachsen sind; 3. die „Religionsgeschichtlichen Probleme, die Frage, wann, wo und wie die Juden Vorstellungen, die andere vor ihnen gehabt zu haben scheinen, übernommen haben". Den Verzicht auf den zuletzt genannten Fragenkomplex begründet er so: „In der Periode, die ich zu behandeln versucht habe, sind die wichtigsten dieser Vorstellungen dem Judentum bereits angepaßt, wenn nicht schon ganz einverleibt; die Rabbinen fanden sie in ihren Schriften und nahmen sie als Offenbarung hin ohne den geringsten Verdacht, daß sie einen anderen Ursprung hätten". Im übrigen bestreitet er gar nicht, daß diese Fragen bedeutsam seien und von der Allgemeinen Religionsgeschichte behandelt werden müßten, wie er selbst sich auch Jahre lang mit ihnen befaßt habe.

Die dann folgenden „Noten" gehen auf die in den Hauptbänden genannten Belegstellen näher ein, erörtern eingehend die sich dabei ergebenden verschiedenen Möglichkeiten der Auffassung und berücksichtigen die inzwischen erschienene oder sonstige neuere Literatur. Dankenswerter Weise sind die Gegenstände der umfangreicheren, exkursartigen Anmerkungen mit Angabe der Seitenzahlen vorweg genannt. Dazu gehören unter anderen: „Große Synagoge", „Kontinuität des normativen Judentums" und „Das Tetragramm und sein Ersatz". Im erstgenannten Exkurs setzt sich der Verf. unter anderem mit S. Zeitlin's Aufsatz über Simeon den Gerechten in גר מערבי, 1924, S. 137—142 auseinander. Im zweiten gewinnt er unter Berücksichtigung von R. H. Charles: The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T., 1913, Vol. II, Introduction, S. VI—XI; W. Bousset-H. Greßmann: Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 3. Aufl. 1926, S. 40f. u. a. der viel behandelten Frage nach dem Verhältnis des apokryph-apokalyptischen Judentums zu dem der Mischna neue Seiten ab. Im dritten geht er auch auf W. W. Baudissins Kyrios-Werk ein, hebt mit Nachdruck die hohe Bedeutung dieser Arbeit hervor und bemerkt, daß sie die auch dann behält, wenn die These, daß das κύριος der Septuaginta älter sei als das אֲדֹנָי des hebräischen Textes oder des hebräischen Sprachgebrauches, nicht zutreffen sollte. Es scheint demnach, als ob Moore (S. 128) gegen diese These Bedenken hat; aber er lehnt sie doch nicht deutlich ab.

Der Wert von Moore's großem Werk über das Judentum ist durch den III. Band noch wesentlich erhöht worden.

Klausner, Prof. Dr. Joseph: **Jesus von Nazareth.** Seine Zeit, sein Leben und seine Lehre. Berlin: Jüdischer Verlag 1930. (592 S.) gr. 8°. Lw. RM 16—; Hldr. 21 —. Bespr. von Paul Fiebig, Leipzig.

Klausner, Professor für Geschichte an der hebräischen Universität in Jerusalem, behandelt hier nach einer Einführung in 8 Büchern: die Quellen des Lebens Jesu (vor allem auch die hebräischen), dann die politischen, wirtschaftlichen und religiösgeistigen Zustände der Zeit Jesu, danach das Leben Jesu in folgenden Abschnitten: Jugendgeschichte und Johannes der Täufer, Beginn der Wirksamkeit Jesu, Jesus offenbart sich als Messias, Jesus in Jerusalem, die Verurteilung und Kreuzigung Jesu, Jesu Lehre. Ursprünglich ist K.s Werk hebräisch erschienen und hatte den Zweck, in der hebräisch-jüdischen Welt die Fühlung mit der dem Leben Jesu gewidmeten Arbeit der Wissenschaft zu verbreiten. Durch die Übersetzung ins Deutsche und in andere Sprachen ist es nun einem weiteren Leserkreise zugänglich gemacht worden.

Die geschichtliche Tatsächlichkeit Jesu wird von K. nicht geleugnet. Er lehnt Drews ab. Für die wissenschaftliche Arbeit hat K.s Buch dadurch großen Wert, daß er viele Literaturangaben bietet und vor allem auf rabbinischem Gebiet Bescheid weiß. Er hat 20 Jahre an dem Buche gearbeitet, und zwar in einer für diese Aufgabe besonders günstigen Lage: er lebt in Jerusalem, kennt Palästina und ist von Geburt Jude und mit der Muttersprache Jesu vertraut von Jugend auf.

K. will rein wissenschaftlich und objektiv sein, sein Bemühen ist auch unverkennbar. Andererseits sieht sich christliche Wissenschaft vielfach genötigt, anders zu urteilen als er. Das Buch verdient ernsteste Beachtung aller derer, die sich wissenschaftlich mit Jesus beschäftigen wollen, besonders auch der christlichen Theologen.

Selbstverständlich ist, daß bei der Fülle des hier zu bewältigenden Stoffes und der Schwierigkeit der hier auftauchenden Fragen an Einzelheiten vieles namhaft zu machen wäre. Ich beschränke mich auf folgendes: Immer wieder betont K., daß Jesus all zu einseitig auf den Einzelnen und auf das Innerliche und Ethische eingestellt gewesen sei und kein Verständnis für diejenigen Ordnungen gehabt habe, die für den Bestand einer Nation nötig sind, während

auf der anderen Seite die Bedeutung des Pharisäismus gerade darin bestehe, daß dieser den nationalen Bestand des Judentums habe sichern wollen. Demgegenüber ist darauf hinzuweisen, daß Jesus ganz unbefangen z. B. vom Strafrecht redet, ebenso Mt. 23, 37ff. patriotische Töne angeschlagen sind. Was Jesus will, ist: mit Kraft darauf hinweisen, daß niemals juristische Ordnungen das für jeden Einzelnen und jedes Volk Entscheidende treffen. — In der Darstellung der wirtschaftlichen Verhältnisse der Zeit Jesu arbeitet K. mit Recht heraus, wie verhängnisvoll die Regierung Herodes des Großen gewirkt hat, auch sonst sind seine Erörterungen der wirtschaftlichen Zustände sehr beachtenswert, z. B. das, was er über Arbeitslosigkeit und Proletariat zur Zeit Jesu ausführt. — K. übersieht die Schattenseiten des Pharisäismus nicht. — Mit Recht rühmt er die Gleichnisse Jesu. — Der christlichen Wissenschaft hätte K. einen wesentlichen Dienst geleistet, wenn er Schlatters Skizze „Das Wunder in der Synagoge" (Gütersloh, Bertelsmann) kritisiert hätte. — In Zukunft wird K. auch Schlatters Kommentare zu Matthäus, Lukas und Johannes berücksichtigen müssen. — K. als geborener Hebräer hätte auch dadurch der christlichen Wissenschaft einen besonders erwünschten Dienst leisten können, wenn er die hebräisch-aramäische Verwurzelung der Evangelien — vgl. mein Buch „Der Erzählungsstil der Evangelien" (Leipzig, J. C. Hinrichs) — aufgewiesen hätte. Es wäre sehr erwünscht, wenn er in Zukunft die Problemstellung der Formgeschichte — vgl. meine Schrift „Rabbinische Formgeschichte und Geschichtlichkeit Jesu" (Gustav Engel, Leipzig) — für die Methode der Evangelienforschung geltend machen würde. — K. urteilt vielfach in der Frage der Geschichtlichkeit des Überlieferten vorsichtiger, als das sonst von jüdischer Seite üblich ist, wie sich z. B. aus der Besprechung des Buches von K. durch Dienemann (Festschrift zum 75-jährigen Bestehen des jüd.-theol. Seminars Fraenkelscher Stiftung, 1929), ebenso durch Carlebach (C. V.-Zeitung vom 18. 7. 1930) ergibt. — Die Deuteworte Jesu beim Abendmahl hält K. für unecht. Er hat sie nicht genauer daraufhin geprüft, inwiefern sie in jüdischen Gedanken wurzeln, vgl. meinen Aufsatz Christl. Welt 1931, Nr. 3. — So ließe sich noch vieles namhaft machen. Ohne Zweifel tut jeder, der sich in Zukunft wissenschaftlich mit Jesus beschäftigen wird, gut, K.s Arbeit sehr sorgfältig zu berücksichtigen.

Semitistik, Islamistik.

Herzfeld, Ernst: **Die vorgeschichtlichen Töpfereien von Samarra.** Mit 240 Textbildern u. 47 Taf., darunter 6 in Farbendruck. Berlin: Dietrich Reimer 1930. (VII, 110 S., 47 Taf.) 4°. = Die Ausgrabungen von Samarra, Bd. V. = Forschungen zur islamischen Kunst, hrsg. von Friedrich Sarre, II. RM 70 —. Bespr. von V. Christian, Wien.

Die Keramik von Samarra entstammt Gräbern, die in einer etwa 1,50 m dicken Schuttschicht eingetieft waren, über der das Pflaster der islamischen Siedlung sich hinzog, während sie selbst auf dem gewachsenen Felsen auflagerte. Man ist also für die Altersbestimmung der Gräber lediglich auf die Art ihrer Anlage und auf ihren Inhalt angewiesen. Es handelt sich entweder um wenig tiefe Erdgräber oder um Bestattungen, die mit Lehmziegeln oder Lehmstampfung umgeben waren. Leider wird das Format der Ziegel, das am ehesten von den genannten Merkmalen einen Anhaltspunkt für die Datierung bieten könnte, nicht angegeben. Was die Beigaben betrifft, so machen sie einen ziemlich altertümlichen Eindruck: eine kleine Silexklinge, ein Keulenknauf aus Stein, einfache Alabastergefäße, Knochennadeln mit umgebogener scheibenförmiger Verbreiterung, eine ähnliche Nadel aus Kupfer, Kettenglieder aus Stein und Schneckenschalen, einfache Kupferschälchen, daneben aber ein vierkantiger Eisenstift. Die Gefäße sind meist primitiv gedreht („hand turned") und bei mittlerer Temperatur gebrannt. Die Verzierung erfolgte vorwiegend in geometrischen Mustern, die in dunkler Farbe auf den hellen Tongrund oder eine Engobe aufgemalt wurden. Einfache Glättung kommt vor, Politur scheint dagegen nur bei Importstücken vorzuliegen. An Formen finden sich Schüsseln, Fußschalen, Näpfe, Töpfe, Becher und Flaschen. Die Gefäßränder zeigen in der Regel keine Profilierung, die Ausbildung eines Fußes ist — abgesehen vom Typus der Fußschalen — äußerst selten. Henkel fehlen fast vollständig. Zu den aufgemalten Ziermotiven weist Herzfeld Parallelen in den Keramiken von al-'Ubaid, Susa I—I bis (Mussian etc.), aber auch unter dem im Wesentlichen noch unveröffentlichen Material von Persepolis und Nihavend nach. Auch Tepe Gawra I (Speiser, AASOR IX, 17—94), das wohl vor der Periode der Plankonvexziegel in Sumer anzusetzen ist, könnte noch zum Vergleich herangezogen werden. Damit ist die Samarra-Keramik wohl ihrer Herkunft nach an einen bestimmten Formenkreis angeschlossen, aber für ihr absolutes Alter haben wir damit noch keinen Anhaltspunkt gewonnen.

Herzfeld weist nun, wohl auf Grund des primitiven Charakters, den das gesamte Grabinventar macht, die Funde dem beginnenden 3. Jahrt. zu, d. h. er betrachtet die Primitivheit nicht nur als eine relative, sondern auch als eine absolute. Aber da und dort stößt man doch auf Dinge, die Zweifel an dieser Annahme auftauchen lassen. Es soll dabei von dem schon erwähnten Eisenstift abgesehen werden, der, wie Herzfeld richtig betont, gewiß nicht unbedingt zu einer niedrigeren Datierung der Gesamtfunde zwingt. Doch da gibt es Formen wie den recht entwickelten Ringfuß der Schale Nr. 137, das Henkeltöpfchen Nr. 284, den bemalten laibchenförmigen Topf mit niedrigem Hals Nr. 249, den Herzfeld für Importware hält, die den Eindruck erwecken, als habe es in der Zeit der Samarra-Keramik auch eine technisch ziemlich fortgeschrittene Ware gegeben, die dann ein jüngeres Alter der Funde

nahelegen würde. Auch bei den Ziermotiven könnte manches einer späteren Abfassungszeit das Wort sprechen. Das Stufenmuster, das eine große Rolle spielt und enge Parallelen in Mussian und Khazineh hat, wird in einer bestimmten Anwendung derartig schematisiert, daß daraus die sogenannten „Doppelpunkte" werden. Auch das „zweistreifige Flechtwerk" stellt anscheinend schon die Umformung eines einfacheren Gebildes dar, dessen ursprüngliche Gestalt, wie Nr. 228 zeigt, wohl ein quergestrichenes Band hängender Dreiecke war, ein Ornament, das sich in ähnlicher Fassung auch auf Gefäßen der 18. Dynastie in Ägypten findet (vgl. z. B. Schäfer, Prop.-Kunstgesch.², 408 und Taf. XIX).

Dazu aber kommt noch ein weiteres: Mit der Hauptmasse der Samarra-Keramik wurde auch eine Anzahl meist polierter Scherben gefunden, die in der Regel firnisähnliche Malerei aufweisen. Herzfeld hält sie für Stücke der Tell Ḥalafware, die er in die Zeit von 3000—2750 v. Chr. datiert, und führt an (S. VII), daß Freih. von Oppenheim bei seinen Grabungen am Tell Ḥalaf auch einige Samarra-Scherben zu Tage gefördert habe. Damit wäre also die ungefähre Gleichzeitigkeit von Samarra- und Tell Ḥalaf-Keramik erwiesen. Nun scheint mir die Datierung der letzteren durchaus noch nicht einwandfrei sicher zu stehen. Da bisher nur einige wenige Proben dieser Ware veröffentlicht wurden, so kann ich mein Urteil nur auf den Eindruck stützen, den ich bei einer flüchtigen Besichtigung der Sammlung Freih. von Oppenheims gewann. Danach aber halte ich es für kaum erlaubt, die Keramik vom Tell Ḥalaf vor die Mitte des 2. Jahrh. zu datieren. Wenn also die in Samarra gefundenen fremdartigen Scherben wirklich zur Tell Ḥalafgruppe gehören, dann gewinnen alle gegen das hohe Alter der Samarra-Keramik angeführten Bedenken erhöhtes Gewicht und auch das Vorkommen von Eisen erscheint dann in anderem Lichte. Wir müssen uns daher die Möglichkeit vor Augen halten, daß die Funde von Samarra etwa der Mitte des 2. Jahrt. angehören könnten, womit wir der Annahme Sarres nahe kommen, der sie in die erste Hälfte des 2. Jahrt. datierte (s. dazu Frankfort, Studies in early Pottery of the Near East, I, 61f.). Jedenfalls würde es die Altersbestimmung der Samarra-Keramik wesentlich erleichtern, wenn über die Funde vom Tell Ḥalaf ein genauer Grabungsbericht vorläge. Auch die baldige Veröffentlichung der von Herzfeld als der Samarraware nahe verwandt bezeichneten Keramik vom östlichen Tigrisufer, die in der vorderasiatischen Abteilung in Berlin liegt, wäre von diesem Gesichtspunkte aus sehr zu begrüßen.

[Korr-Zus.: Baron Oppenheims vorläufiger Bericht über die Grabungen am Tell Ḥalaf liegt nunmehr vor. Die oben gegen die frühe Datierung der Tell Ḥalaf-Keramik geäußerten Bedenken werden durch das vorliegende Material nur verstärkt. Ich verweise für diese Frage auf meine Besprechung von Baron Oppenheims Buch in MAGW 62, H. 3 und auf die Ausführungen Dussaud's zu diesem Gegenstand in Syria XII, 90ff.].

Gabrieli, Giuseppe: **Manoscritti e Carte orientali nelle Biblioteche e negli Archivi d'Italia.** Dati statistici e bibliografici delle collezioni loro storia e catalogazione. Florenz: Leo S. Olschki 1930. (IX, 89 S.) gr. 8°. = Biblioteca di Bibliografia Italiana, diretta da Carlo Frati (Supplementi periodici à „La Bibliofilia", diretta da Leo S. Olschki) X. Bespr. von C. Brockelmann, Breslau.

Der Reichtum der italienischen Bibliotheken auch an orientalischen Handschriften ist uns schon durch die Kataloge aus Rom, Florenz, Bologna und Mailand bekannt. Aber auch die kleinen Städte bergen vielfach Schätze derart, denen an sich wohl meist kein hoher wissenschaftlicher Wert zukommt, die aber durch ihre Herkunft für die Geschichte unserer Studien interessante Aufschlüsse ergeben. In diesem Buche hat nun Gabrieli in alphabetischer Ordnung die Bibliotheken aller italienischen Städte, einschließlich der Kolonien, Rhodos, Tripolis und Eritrea, verzeichnet, soweit sie Hss. aus Asien, Afrika und Amerika besitzen. Für die großen Bibliotheken sind die gedruckten Kataloge sowie Einzeluntersuchungen aufgeführt. Noch nicht katalogisiert ist die von der Vaticana i. J. 1922 erworbene Sammlung Caprotti von 340 arabischen Hss. und die Kutubkhānet al-auqāf in Tripoli, die gegen 100 arabische Mskr., darunter gegen 20 historische Werke besitzt. Ein Anhang verzeichnet die nicht sehr bedeutenden arabischen Hss. der Bibliotheca Riccardiana in Florenz, die Mss. Raineri-Biscia im Archiginnasio zu Bologna, einige früher noch nicht katalogisierte orientalische Hss. der Nationalbibliothek Vittorio Emanuele zu Rom, die arabischen Hss. des Fondo Lanzone in der Nationalbibliothek zu Turin, die Korrespondenten de Rossis nach seinem in Parma aufbewahrten Briefwechsel und die georgischen Hss. im Waisenhaus (ehemaligen Kapuzinerkloster) zu Torre del Greco.

Fritsch, Dr. Erdmann: **Islam und Christentum im Mittelalter.** Beiträge zur Geschichte der muslimischen Polemik gegen das Christentum in arabischer Sprache. Breslau: Müller & Seiffert 1930. (VII, 157 S.) gr. 8°. = Breslauer Studien zur historischen Theologie, Bd. XVII. RM 8 —. Bespr. von R. Strothmann, Hamburg.

Berücksichtigt sind ʿAlī b. Rabban aṭ-Ṭabarī, der Zaiditenimam al-Qāsim b. Ibrāhīm Ṭabāṭabā, der vielseitige Literat und nebenher Theologe Ǧāḥiz, ein Ṣāliḥ b. al-Ḥusain al-Ǧaʿfarī, von dem nur bekannt ist, daß er das Sendschreiben des Kaisers Theodor Laskaris I von Nicaea an den egyptischen Sultan al-Malik al-Kāmil aufgegriffen hat, und Saʿīd b. Ḥasan von Alexandrien, der 1298 aus dem Judentum zum Islam übertrat; die Arbeiten der Vorgenannten waren durch Mingana, Di Matteo, Finkel, Triebs und Weston zugleich in einer europäischen Sprache zugänglich geworden. Nur in arabischen Ausgaben liegen vor die weiteren behandelten Schriften von ʿAbdallāh b. Ismāʿīl al-Hāšimī, ferner vom Bekämpfer auch der innerislamischen Sekten Ibn Ḥazm, vom ägyptischen

Rechtsgelehrten al-Qarāfī, der (nach Fr. 22) geistig am höchsten von allen steht, und endlich von dem streitbaren Verfechter eines gereinigten Islam Ibn Taimīja, der auch das sonst nicht erhaltene polemische Schreiben benutzte, mit dem ein nicht näher bekannter Ḥasan b. Aijūb seinen Übertritt aus dem Christentum verteidigt hatte. Wie Fr. zu edierten Texten Handschriften verglich, so hat er auch drei nur handschriftlich vorhandene Werke untersucht: vom Ṣūfī Muḥammad b. abī Ṭālib aus Damaskus, der im J. 1321 ähnlich wie Ibn Taimīja das apologetische Sendschreiben der Christen Zyperns, wohl die Redaktion einer Schrift des Paulus Rāhib von Antiochien, Bischofs von Sidon (Fr. 29 f., 20), empfangen hatte; von den anonymen Handschriften führt Berlin 2079 in die erste Hälfte des 13. Jahrhunderts nach Egypten, Leiden 2086 ins J. 1455. Erfaßt ist also ein Zeitraum von Mitte des 9. Jahrhunderts bis zur Eroberung von Konstantinopel, die dem zuletzt genannten Buche die Hoffnung auf Massenübertritte eingab. Daß nur Ausschnitte aus dieser Disziplin erhalten sind, ist kein allzu großer Schade, denn sie bringen schon reichlich Wiederholungen. Einbezogen hat Fr. mit Recht auch bloße Apologien, nicht aber die Religionsgespräche, da sie erst nachträglich von Christen schriftlich niedergelegt sind, und er behandelt dem Titel entsprechend nur die Polemik gegen das Christentum als Religion, nicht jene gegen die Christen; es sind demnach ausgeschieden solche Anklagen über angebliche Ausbeutung des islamischen Gastvolkes durch die größere Geschicklichkeit der verschlagenen Minderheit, wie sie z. B. bald nach Qarāfī gleichfalls in Egypten Ġāzī b. al-Wāsiṭī zusammenstellte in *ar-Radd ʿalā ahl aḍ-ḍimma wa-man tabiʿahum* (s. bei R. Gottheil in JAOS XLI 383—457); doch streift Fr. (14) auch diese Beschwerden an Hand von Ǧāḥiẓ, der nach seiner ganzen Art nicht bei dem bloß Theologischen stehen geblieben war. Im übrigen zeigen Fr.'s Verweise, daß er mit sonstigen verstreuten christenfeindlichen Angriffen in der Islamliteratur wohl vertraut ist. Dem quellenbeschreibenden Teil läßt er, nach Erinnerung an die Vorstellung der Muhammedaner von ihrem Verhältnis zum Christentum im allgemeinen, eine klare Gliederung der Kontroversgegenstände folgen. Da somit der Schwerpunkt im Sachlichen ruht, ist die uneingeschränkte Verwendung des Schreibens von al-Hāšimī trotz der Bedenken gegen Name und Zeit des Verfassers gerechtfertigt.

Der Kampf geht um die Offenbarungsschriften, um die Einzellehren von Gott, Christus, Heil, Letzten Dingen und um Riten des religiösen Lebens. Nach den bibliographischen und allgemeinen Vorarbeiten von Steinschneider, Goldziher, Palmieri, nach den Einführungen der genannten Herausgeber und Übersetzer, ferner den Studien, auch zur entsprechenden christlichen Polemik, von Muir, Becker, Simon, Cheikho, Graf, Casanova, Asin Palacios u. a. ist begreiflich, daß die Darstellung nicht eigentlich neuen Stoff bringt, aber der ist gut durchdisponiert, und auf knappen Raum tritt auch verschiedene Art der Polemiken noch hervor. Die dogmatischen Begriffe sind scharf gefaßt und dankenswerterweise die genauen Termini im Original beigefügt. Die Angriffe werden nicht bloß verzeichnet, sondern auch nach ihrem inneren Ausgangspunkt untersucht. Im übrigen ist die Grenze eines Referates nur vorsichtig überschritten, eigene Kritik an der Kritik seltener geübt, und wenn, dann ebenso gut an den christlichen wie an den islamischen Ausführungen. Geist und Ton dieser muhammedanischen Polemik nach außen entspricht ganz jener der Muhammedaner unter sich. Mit der gleichen Methode, wie Ibn Taimīja (bei Fr. 145) den Islam als die rechte Mitte zwischen den Religionen schildert, stellt er schon im Wortspiel des Titels von *al-ʿAqīda al-Wāsiṭīja* seine sunnitische Konfession als die rechtgläubige Mitte zwischen allen Ketzereien hin, die im Islam aufgestanden seien (s. *Maǧmūʿat ar-rasāil al-kubrā* I, Cairo 1323, 394f.). Und daß auch er (ebd. 393) das Vaterunser einfach als muhammedanisch übernimmt, ist nur ein Ausschnitt aus jenem Verfahren, welches auf seiten der Muhammedaner Fr.'s Zusammenstellung vorzüglich belegt. Jener Art, die schon Marcion bekämpfte gegen Christen, welche den Juden das Alte Testament unter den Füßen wegziehen wollten, entspricht das Bemühen der Muhammedaner, beiden die gesamte Bibel zu entziehen, und sie setzt sich innerislamisch fort in der Methode der Qarmaṭen, welche gegen die Sunniten die biblischen Prophetien von Muhammed auf Ismāʿīl (zurück)wenden (vgl. zu Fr. 74ff, besonders 85, 89, 93, jetzt P. Kraus in Islam XIX 249ff.). Daß zum Zwecke der Polemik nicht nur christliche, sondern auch muhammedanische Tatsachen verbogen werden, ist eine bekannte Erfahrung; so behauptet Ibn Taimīja (bei Fr. 115), kein Moslem habe je gesagt, daß der Koran Gott und Schöpfer sei. Daß diese Folgerung aber doch gezogen worden ist, z. B. von Waqīʿ b. al-Ǧarrāḥ (s. Aśʿarī, *Maqālāt* 586, 11ff.), mag Ibn Taimīja nicht gewußt haben.

Johann (Fr. 1), gemeint ist Jōḥannān der Sedrē-Schreiber, war sog. jakobitischer Patriarch von Antiochien, nicht nestorianischer (und ist doch wohl besser als Johann II zu bezeichnen, da die Bezeichnung mit I, wie hier nicht des weiteren ausgeführt zu werden braucht, eine unbewußte Bestätigung der bei Fr. 52 Abs. 2 erhobenen islamischen Vorwürfe wäre). Mißverständlich ist „daß gerade der schiitische Islam ... sich in der polemischen Literatur gegen die Christen so zurückgehalten hat" (13). Schon Faḍl b. Šāḏān schrieb einen Traktat gegen die Trinitarier (Ṭūsī Nr. 559, Kentūrī Nr. 2491); außerdem führen alle Schiiten noch die scharfe Sonderpolemik jener zahlreichen Schriften, die gerade aus dogmatischen Gründen das Conubium und Convivium verbieten, und zwar von Anfang an bis zur Gegenwart; erst eine allerjüngste Schrift kann H. Ritter (in Islam XX 64 Nr. 661) mit berechtigter Überraschung charakterisieren: „unerhörter Versuch, an dem schiitischen Dogma von der Unreinheit der Schriftbesitzer zu rütteln".

Die recht beachtenswerte Dissertation, deren

Gehalt auch für die Gegenwart Bedeutung hat, geht auf eine Anregung von C. Brockelmann zurück.

Schirmann, Jefim: **Die hebräische Übersetzung der Maqamen des Hariri.** Frankfurt a. M.: J. Kauffmann 1930. (VII, 133 S.) gr. 8°. = Schriften der Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums, 37. RM 8 —.

Percikowitsch, Aisik: **Al-Ḥarîzî als Übersetzer der Maḳâmen Al-Ḥarîrîs.** Ein Beitrag zur Geschichte der Literatur-Übertragungen. München: B. Heller 1932. (V, 93 S.) gr. 8°. RM 6 —. Bespr. von M. Pleßner, Frankfurt a. M.

Selten genug kommt es vor, daß ein Thema aus der mittelalterlichen hebräischen Profandichtung behandelt wird; geschieht es aber, dann bearbeiten gleich zwei Autoren denselben Gegenstand unabhängig von einander! Trotzdem kann man keine der beiden vorliegenden Arbeiten als überflüssig bezeichnen, abgesehen von ihrem positiven Ertrag vor allem deshalb, weil die entgegengesetzten Ergebnisse, zu denen beide Autoren vielfach an demselben Material kommen, zeigen, wie viele Probleme hier noch ungelöst sind.

Da der von Chenery 1872 edierte Text der reichlich zur Hälfte erhaltenen Ḥarîrî-Übersetzung al-Ḥarîzîs das Verständnis nur unvollkommen erschließt, haben beide Autoren eine Kollation des Oxforder Unicums, auf dem die Edition beruhte, vorgenommen. Schon hier beginnen die Widersprüche: in den beiden Arbeiten finden sich nicht selten entgegengesetzte Aussagen über den Befund der Handschrift. Besonders in die Augen springend sind die Fälle, in denen nur einer der beiden Autoren Abweichungen des Ms. vom Texte Chenerys verzeichnet; der andere hat dann wohl jeweils Chenerys Lesung für richtig gehalten. Auf diese Weise hat aber keiner von beiden einen vollständigen kritischen Apparat geliefert; der Benutzer beider Bücher wird im Zweifelsfalle wieder auf die Hs. zurückgreifen müssen.

Auch abgesehen von der Textherstellung, über die Percikowitsch in seiner Durcharbeitung der Ausgabe Chenerys (S. 55—73 u. Anm. 136—245, unter stillschweigender Auslassung von Partien, mit denen der Verfasser nicht zu Rande kam) nicht so weit hinausgeht wie Schirmann, welcher S. 25—70 einen fortlaufenden Kommentar gibt, bietet das Werk noch Interpretationsaufgaben in Fülle. Schirmanns Kommentar erleichtert die Lektüre erheblich; aber abgesehen von den Irrtümern, die auch er nicht ganz vermeiden konnte, und den non liquets, ohne die kein Kommentar zu dieser Übersetzung auskommen kann, bedürfen eine Anzahl Bemerkungen wegen ihrer orakelhaften Kürze selbst wieder der Erklärung. Percikowitsch ist einen anderen Weg gegangen, indem er die 8. Maqame aus der arabischen und der hebräischen Fassung nebeneinander ins Deutsche übersetzte und bis in alle Einzelheiten kommentierte. Hier ist wenigstens erreicht, daß der Leser jeden Augenblick feststellen kann, wie der Interpret seinen Text verstanden hat. Im Prinzip ist damit wohl der richtige Weg eingeschlagen, der zur Erkenntnis alles dessen führt, was über diese Übersetzung zu sagen ist. Daß die Interpretation im ganzen als sehr tüchtig bezeichnet werden darf, soll nicht verschwiegen werden.

Ein besonderes Verdienst hat sich Percikowitsch dadurch erworben, daß er die von ihm übersetzte Maqame hebräisch neu ediert und wenigstens die Gedichte vokalisiert hat. Hiermit hat er einen entscheidenden Schritt über alle diejenigen hinaus getan, die sich außer unseren beiden Autoren bisher mit dem Werk beschäftigt haben. Was nämlich beide Autoren über die Metra der Gedichte sagen (Schirmann 98—100, Percikowitsch 24—30), ist z. T. so widerspruchsvoll, daß der Leser sich fortwährend fragt, wie die Verfasser gelesen haben. Die hebräischen Gedichte in arabischen Metren fußen auf der arabischen Versbaulehre, die für das Hebräische nicht nur deshalb ungeeignet ist, weil dem hebräischen Metriker nur das Schwa mobile bzw. compositum als kurzer Vokal gilt, also weder ein *sabab ṯaqīl* noch ein *watid mafrūq* möglich ist. Das Entscheidende liegt vielmehr in folgendem[1]: Die arabische Dichtung war da, bevor es die arabische Versbaulehre gab. Letztere kennt zwar den Begriff der Silbe nicht und konnte daher niemals zu der Erkenntnis gelangen, daß die altarabische Poesie einer quantitierenden Metrik folgt wie auch andere Sprachen mit musikalischem Akzent; aber mit Hilfe der arabischen Merkworte kann man die Verse wenigstens skandieren und so die stets betonten und daher obligatorisch langen Silben sowie die Grenzen der Versfüße erkennen. Die hebräische Dichtung dagegen wurde aus der arabischen Theorie scholastisch herausentwickelt; da die Grundelemente des arabischen Versfußes, *sabab* und *watid*, sich auch im Hebräischen herstellen lassen, glaubten die hebräischen Dichter, das arabische System einfach übernehmen zu können, und übersahen dabei, daß die Gesetze der quantitierenden Metrik, als welche sie die arabische nicht erkannten, für das Hebräische deshalb ungeeignet sind, weil das Hebräische einen expiratorischen Akzent hat und daher nur mit einer akzentuierend — silbenzählenden Metrik arbeiten kann. Man hat versucht, die arabischen Merkworte im Hebräischen nachzuahmen, aber vergebens, weil die Versfüße eines hebräischen Gedichtes sich nicht mit den Merkworten decken. Da noch außerdem die Möglichkeit besteht, das Schwa mobile nach Bedarf als quieszierend zu behandeln, liegt es am Tage, daß man in zahlreichen Fällen das Metrum eines hebräischen Gedichtes ganz verschieden beurteilen kann; und unsere beiden Autoren haben — von ihren Irrtümern ganz abgesehen — mit den bei ihnen

1) Vgl. hierzu Weil, Art. ʿArūḍ in EI, besonders S. 482—83.

sich findenden gegenseitigen Widersprüchen durchaus nicht alle derartigen Möglichkeiten erschöpft. Dabei ist der Leser keineswegs in allen Fällen in der Lage, Metrum, Grammatik und Sinn nach den Intentionen der Autoren zur Deckung zu bringen, ganz zu schweigen von den Fällen, wo ihre Emendationen ihr eigenes Metrum Lügen strafen. So stößt man jeden Augenblick auf ungelöste Fragen, zu deren Lösung die Vorarbeiten der Verfasser keine Handhabe bieten.

Die Einleitung Schirmanns (5—24) wird den Eigentümlichkeiten des Werkes im ganzen gerecht, wenn auch die Bemerkungen zum Stil einer exakten Methode ermangeln und vor allem zahlreiche sprachliche Irrtümer aufweisen. Dasselbe gilt von dem beigegebenen Verzeichnis sprachlicher Neubildungen. Jedenfalls ist richtig gesehen und belegt das Bestreben des Übersetzers, seinem Text durchaus jüdisch-hebräischen Geist einzuhauchen; auch werden die Versuche al-Ḥarīzīs, die Sprachkunststücke des Originals nachzuahmen, richtig charakterisiert (von Flüchtigkeitsfehlern abgesehen, die sich auch sonst finden). Der Besprechung des Kolophons der Hs. (S. 8 f.) kann ich nicht zustimmen; es ist nicht einzusehen, warum das Datum aus der Vorlage übernommen sein soll, da es zweifellos nicht von dem arabisch schreibenden Ergänzer Jiṣḥāq hal-Lēwī, sondern dem hebräisch schreibenden Abschreiber stammt, der auch S. 1 die hebräische Eulogie eingefügt hat.

Sehr dankenswert ist die von Schirmann S. 101—110 gegebene Zusammenstellung bildlicher Ausdrücke al-Ḥarīzīs, wenn auch die Aufgabe, die Bilder auf ihren Ursprung zurückzuführen, nicht in Angriff genommen ist. Noch größeren Dank hat sich der Verfasser durch das sein Buch beschließende Verzeichnis der hebräischen Maqamen-Dichter und ihrer Werke nebst kurzer Charakterisierung (S. 111 bis 132) verdient; vgl. dazu das wertvolle Kapitel über die Maqamen-Literatur S. 71—87.

Percikowitsch versucht in seiner Einleitung (S. 13—34) die Frage zu beantworten, welche Prinzipien al-Ḥarīzī bei seiner Arbeit leiteten und inwieweit er ihnen treu geblieben ist. Die überaus mechanische, manchmal platte Art der Beantwortung dieser Frage und vor allem das Resumé S. 34, verglichen mit den Einzelergebnissen, zeigt, daß sie in dieser Schärfe nicht gestellt werden kann: Grundsätze, die al-Ḥarīzī für seine wissenschaftlichen Übersetzungen hat, kann man nicht einfach auf die Nachdichtung eines Kunstwerks übertragen. Dankenswert ist die genaue Datierung des Werkes S. 8, ferner die Zusammenstellung der Koranzitate des Originals, soweit der Hebräer vorliegt, nebst der Angabe, wie sie von diesem behandelt werden (S. 20, wo einige der von Schirmann S. 21 in Auswahl gebotenen Stellen fehlen), schließlich die Aufzählung der arabischen Sprichwörter S. 22 f. (wo die bei Schirmann S. 22 aufgeführten sämtlich fehlen!); dies sind schon Beiträge zur Interpretation des arabischen Originals. Viel hat Percikowitsch zur Darstellung des Musivstils getan, besonders in den Anmerkungen zu der von ihm eingehend behandelten 8. Maqame.

Wenn also keines der beiden Bücher alle Wünsche erfüllt, die man zu einer Bearbeitung des hebräischen Ḥarīrī äußern darf, so bedeutet doch jedes in seiner Weise eine erhebliche Förderung der Probleme. Beide Verfasser haben sich bedeutende Verdienste um die Erforschung der hebräischen Dichtung erworben.

Kaukasus, Turkologie, Iran.

Scheel, Helmuth: **Preußens Diplomatie in der Türkei. 1721—1774.** Berlin: Walter de Gruyter & Co. 1931. (II, 82 S., 7 Taf.) gr. 8°. = S.-A. aus den Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen, Jahrg. XXXIII, 2. Abt. (1930). RM 8 —. Bespr. von A. Hasenclever, Göttingen.

Der Wert dieser aus einer Greifswalder Dissertation hervorgegangenen Studie beruht in der wortgetreuen Wiedergabe — türkischer Text und deutsche Übersetzung — sämtlicher im Berliner Geheimen Staatsarchiv vorhandenen Schreiben türkischer Sultane an die Könige Friedrich Wilhelm I. und Friedrich den Großen, einschließlich der türkischen Kapitulation mit Preußen vom 2. April 1761. Der Schwerpunkt der Beziehungen liegt in der Epoche Friedrichs des Großen, aber aus dem Inhalt der nach osmanischem Brauch so wortreichen Schreiben kann man nicht ersehen, um was es sich für den preußischen König bei der Anbahnung dieser Beziehungen im wesentlichen gehandelt hat, nämlich um das Zustandekommen eines Bündnisses, um während der Not des 7jährigen Krieges die tatkräftige Unterstützung der Hohen Pforte zu erlangen: unter vielen schönen Worten wird diese wichtigste Angelegenheit geschickt umgangen.

Das alles war uns schon früher bekannt und wird in der geschichtlichen Einleitung zu den Urkunden deshalb begreiflicherweise nur kurz berührt; hier hätte jedoch der Verf. noch die wichtige französische Veröffentlichung von Louis Bonneville de Marsangy: Le Chevalier de Vergennes. Son Ambassade à Constantinople, 2 Bde, Paris 1894, heranziehen können, die besonders über die Tätigkeit des preußischen Gesandten von Rexin die Mitteilungen des Verf.'s ergänzende und berichtigende Nachrichten bringt: Bd. I, 233—241, Bd. II, 155—160, wo (S. 156) der 2. April als der Tag der Unterzeichnung der türkisch-preußischen Kapitulation angegeben wird, und S. 169f.

Vornehmlich gefördert wird durch diese Studie unser Wissen über die türkische Urkundenlehre und das Kanzleiwesen des osmanischen Reichs, und gerade hier macht der Verf. in seinen Erläuterungen treffende Beobachtungen über diese bisher noch so wenig erforschte Materie; ich erwähne nur seine staatsrechtlichen Bemerkungen über den einseitigen Charakter der Kapitulationen, die türkischerseits stets nur als Bewilligungen des Sultans an eine fremde Macht, nicht als doppelseitige Staatsverträge aufgefaßt wurden (vgl. S. 21f.), deshalb auch 1914 von seiten der Türkei samt und sonders eigenmächtig gekündigt wurden; freilich, wenn, wie es bei dem Handelsvertrag mit dem Deutschen Reich von 1890 der Fall war, die Kapitulation mit Preußen von 1761 in diesen Vertrag in ihrem ganzen Wortlaut aufgenommen worden war, fiel damit die Einseitigkeit

und gleichzeitig die eigenmächtige Kündbarkeit im Grunde genommen fort.

Das Bedeutsame an dieser Arbeit ist, daß ein ganzer Komplex von Urkunden behandelt wird, so daß man eine innere Fortentwicklung feststellen kann, freilich notwendig wäre es, um zu einem abgerundeten Bild zu gelangen, gleichartiges Material über die Beziehungen der Türkei zu andern Ländern heranzuziehen.

Eine Vermutung möchte ich hier noch ganz vorsichtig aussprechen, deren Richtigkeit die Kenner des türkischen Urkundenwesens nachprüfen mögen: wenn man die Handzeichen der türkischen Sultane, die Tughra, wie sie Friedr. Kraelitz-Greifenhorst aus türkischen Urkunden des 15. Jahrhunderts in seiner Studie: „Osmanische Urkunden in türkischer Sprache aus der 2. Hälfte des 15. Jahrhunderts" [Sitzungsberichte der Wiener Akademie. Philos.-hist. Klasse, Bd. 197, Abt. 3 (1922) S. 1—110, mit 14 Tafeln] wiedergegeben hat, mit dem „legimus" in byzantinischen Kaiserurkunden bei Franz Dölger: „Der Kodikellos des Christodulos in Palermo. Ein bisher unbekannter Typus der byzantinischen Kaiserurkunden" im Archiv für Urkundenforschung Bd. XI (1930) S. 1—65, Tafel A—C zu S. 16, vergleicht, so ist eine gewisse Ähnlichkeit — die 3 Striche (Finger) und der weitausholende Bogen — ganz unverkennbar, so daß man eine Entwicklung der Tughra aus dem legimus der oströmischen Kaiser nicht unbedingt von der Hand weisen möchte; wenn dann freilich in dem Aufsatz von Franz Babinger: „Die großherrliche Tughra. Ein Beitrag zur Geschichte des osmanischen Urkundenwesens" im Jahrbuch der asiatischen Kunst Bd. II (1925) S. 188—196, Tafel 105, festgestellt wird, daß die Tughra lange vor der Eroberung von Konstantinopel in Urkunden und auf Münzen vorkommt, wird man doch wieder recht skeptisch; möglich wäre ein Zusammenhang ja auch jetzt noch, insofern man annehmen könnte, daß die seldschukischen Fürsten, die sicher in diplomatischem Verkehr mit den Byzantinern gestanden haben, aus Ehrfurcht vor dem mächtigen Kaiser in Konstantinopel sich dessen ihnen in seiner paläographischen Bedeutung unverständliches angebliches Handzeichen angeeignet hätten. Jedoch hier liegt die letzte Entscheidung bei dem der türkischen Sprache mächtigen Kenner des osmanischen Urkundenwesens.

Sarafian, Kevork A., Ph. D.: **History of Education in Armenia.** With Introductions by Lester B. Rogers and Rt. Rev. Bishop Karekin. Van Nuys/Calif.: History of Education in Armenia Publishers [1930]. (XI, 320 S.) 8°. $ 3 —. Bespr. von K. Mlaker, Graz.

Der umfassende Titel dieser fleißigen Arbeit erfaßt eigentlich nicht den Inhalt des Buches; nicht nur die Geschichte der Erziehung in Armenien, sondern das gesamte Schulwesen der Armenier aller Länder in den verschiedensten Zeiten wird eingehend dargestellt. Der Eifer, den die Armenier stets für einen guten Unterricht entwickelten, wo immer sie in der Diaspora sich in größerer Zahl niederließen, hat es mit sich gebracht, daß das vorliegende Werk in gewissem Sinne zu einer Darstellung der geistigen und literarischen Entwicklung der Armenier überhaupt geworden ist.

S. geht den Nachrichten über unterrichtliche und erzieherische Bestrebungen bei den Armeniern von der ältesten bis zur neuesten Zeit mit anerkennenswertem Eifer nach.

Daß er alle Transkriptionen entsprechend dem Neuwestarmenischen gibt, läßt sich verstehen; immerhin sollte das nicht zu weit gehen. So, wenn er von dem Rhetor *Broyeresius* spricht, der von *Eunabius* genannt werde (S. 72ff.); gemeint ist Προαιρέσιος, den Eunapios, fr. 25 bei L. Dindorf, Hist. graec. min. 1, Lips. 1870, 229, 18 erwähnen soll. Die gewohnten griechischen Namen ebenfalls neuarmenisch transkribiert vor sich zu sehen wirkt verwirrend.

An einigen Stellen verläßt sich S. zu sehr auf die Tradition. So, wenn er S. 30 als sicher annimmt, die Apostel Thaddaeus und Bartholomaeus hätten 35—43 bzw. 44—50 n. Chr. in Armenien gepredigt. Auch daß die Erfindung der armenischen Schrift gerade 404—406 n. Chr. erfolgt sei (S. 49), wird Bedenken erregen. — Die armenische Übersetzung des Dionysius Thrax (S. 62 n. 1) ist von J. Chahan de Cirbied (Mém. d. l. soc. des antiqu. de France, 6, 1824) und von N. Adontz (Biblioth. Armeno-Georg. 4, Petrograd 1915) herausgegeben worden. — Über die sogenannte Geschichte des Moses Xorenaçi (S. 75) gestatten jetzt die Untersuchungen von P. N. Akinian[1] endlich ein klareres Urteil und werden bestimmend für die weitere Forschung sein. — P. 103 wird die Königskrönung Leons II. auf 1187 gesetzt. Aber dies und die ganzen angegebenen Einzelheiten sind völlig unrichtig. Die Krönung erfolgte 6. Januar 1198[2]. — S. 134ff. Über die ersten armenischen Drucke cf. jetzt S. M. Gregory, The Earliest Armenian Printing: Massis I, 3 (Jan. 1929) S. 56—63. S. sonst noch (über die armenischen Drucke des 16. und 17. Jahrhunderts) Lēo [Arak'el Babakhanian], *Հայկական տպագրութիւն* I (2. Aufl. Tiflis 1904). — Über die erste armenische Zeitung (hrsg. von Shemavon in Madras 1794) (S. 136) berichtet M. J. Seth, Madras the Birthplace of Armenian Journalism: Massis III 5 (March 1931) S. 107—111 (mit einer Probeseite). — S. 257ff. Über das Lazareffsche Institut in Moskau cf. E. D[ulaurier], Notice necrologique sur M. le Comte Jean II de Lazareff: Journ. as 5, 11, 1858, 476—79, besonders aber den sehr ausführlichen Bericht im Anhang von M. Emins Ausgabe des Mxit'ar Ayrivaneçi, Moskau 1860: *Պատմութիւն Հայոց արարեան Ճեմարանի* (18 S. besonders paginiert). — S. 259. Über die Armenier in Indien cf. M. J. Seth, History of the Armenians in India, Calcutta 1895 und verschiedene andere Arbeiten dieses Autors. — Die ausführlichen Nachrichten über die mittelalterlichen Verhältnisse (S. 89ff.) über die ersten Berührungen mit Europa (130ff.), sowie die verschiedenen neueren Bemühungen um Erziehung und Unterricht sind sehr übersichtlich angeordnet. Zwar über die Tätigkeit

---

1) P. N. Akinian, Der Geschichtsschreiber Leontius d. Priester. Handes amsorya 43, 1929, 330—48, 458—72, 593—618, 705—18. Das Klagelied des Moses Khorenatzi ibd. 44, 1930, 8—41. Moses Khorenatzi u. Leontius der Priester ibd. 44, 1930, 129—56, 257—72, 381—404 (mit deutschem Resumé l. c. 251s., 375s., 503—5). Die Zeit und Persönlichkeit des Moses Khorenatzi, Anahit (Paris) N. S. 1, 1929, 67—77. Moses Khorenatzi, WZKM 37, 1930, 204—17.

2) Sempad, Chronique S. 22ff. trad. V. Langlois (Mém. d. l'acad. Imp. d. sc. d. St. Pét. 4, 6, 1862) setzt sie ins Jahr 647 arm. (beg. 31. I. 1198), gibt aber als Tag Epiphanie (6. Januar) an. Da nur der 6. Januar 1198 gemeint sein kann, ist das Jahr richtig 646, wie Vardan, Gesch. S. 139, 1s. ed. Ališan, Vened. 1862 (in Worten ausgeschrieben) und der Fortsetzer des Samuel von Ani, S. 144, 15ss. ed. A. Ter-Mik'elian, Vałaršapat 1893, tatsächlich haben.

der Mechitharisten (S. 146ff.) war schon einiges bekannt. Doch die zahlreichen Schulgründungen der amerikanischen Missionare (S. 163ff.), der nationalarmenischen Gründungen in der Türkei (S. 193ff.), im alten Rußland (S. 250ff.) und jetzt in Armenien (S. 292ff.) sind noch nicht so bequem zusammenfassend behandelt worden. Dankenswert sind die Mitteilungen über den Einfluß der europäischen pädagogischen Richtungen auf das armenische Unterrichtswesen (S. 268ff.). — Die bibliographischen Angaben S. 312ff. sind für jemanden, der sich rasch informieren will, manchmal zu knapp, leisten aber ganz gute Dienste. Sie lassen sich natürlich leicht vermehren, wie schon die oben gegebenen Wahrnehmungen zeigen. Ein Register wäre bei den vielen Daten wünschenswert gewesen.

Das vorliegende Werk ist hauptsächlich auf die modernen Verhältnisse zugeschnitten und dürfte dafür recht nützlich sein. Ausstattung und Druck sind sehr gut. Das Buch wird, zumal als einer der ersten derartigen Versuche in einer europäischen Sprache, Anerkennung und Beifall finden.

Dārā Shikūh, Prince Muḥammad: **Majma'-ul-Baḥrain** or the Mingling of the two Oceans. Edited in the Original Persian with English Translation, Notes and Variants by M. Mahfuz-ul-Haq. Calcutta: The Asiatic Society of Bengal 1929. (VIII 146 S.) 4°. = Bibliotheca Indica. A Collection of Oriental Works No. 246. Bespr. v. H. Ritter, Bebek.

Der Prinz Dārā Śikūh ist einer der wenigen Muhammedaner, die sich zu einer positiven Würdigung fremder Religionen aufgeschwungen haben. Freilich geschieht dies bei ihm nicht in dem wissenschaftlichen Geist eines Bīrūnī, von dem das schöne Wort stammt: *himamu n-nāsi fi d-dunjā muḫtalifa wa'imāratu l-'ālami biḫtilāfihā muntaẓima*, sondern auf Grund eines pantheistisch gestimmten Ṣufitums, das nicht Differenzen und Eigenart sieht, sondern in allen Begriffen stets dasselbe wiederfindet. Sein Vergleich der indischen Religion mit dem ihm geläufigen islamischen Weltbild leidet daher an dem Mangel aller Darstellungen, die die Wesensgleichheit verschiedener Erscheinungen beweisen wollen: Die beiden Systeme müssen aufs äußerste vereinfacht und reduziert werden, um das gewünschte Ergebnis zu liefern. Das Hauptdokument dieser Religionsvergleichung Dārā Śikūh's, der *maǧma' al-baḥrain* ist von M. Maḥfūẓ-ul-Ḥaqq nach europäischer Methode herausgegeben und übersetzt worden. Eine historische Einleitung unterrichtet über die Person des Verfassers, jenes für ein herrscherliches Amt allzusehr in schwärmerisch mystischer Heiligenverehrung befangenen Prinzen, dessen bedingte Bejahung nichtmuhammedanischer Religion seinen politischen Gegnern den erwünschten Vorwand zu seiner Beseitigung geliefert hat. Die Arbeit ist ein schönes Zeugnis für das erwachende wissenschaftliche Interesse der indischen Muhammedaner, dem wir schon manche treffliche Arbeit verdanken.

Eine historische Analyse des Gedankensystems des Prinzen wird nicht versucht; wie mir scheint, mit Recht, denn für ideengeschichtliche Arbeit auf dem Gebiet der islamischen Mystik ist die Zeit noch nicht gekommen. Manchmal ist die Übersetzung ein wenig frei, und nicht immer ganz korrekt. So wird S. 46 in einer Definition des taṣauwuf von Ǧunaid der Ausdruck *tīmār* mit „attendant" übersetzt. Der Spruch — Text S. 90 Z. 1 —, für den als Gewährsmann Herewī Anṣārī angegeben ist, stammt aus des letzteren *Ṭabaqāt aṣṣūfīje* und steht in der von mir benutzten 671 h geschriebenen Handschrift Nafiz Paśa 426, fol. 75a in der etwas vollständigeren Form: تصوف آنست که ساعتی بنشینی با الله بی تیمار. Das arabische Original steht z. B. Sarrāg, *Luma'* S. S. 25 Z. 3 und lautet: ان تكون مع الله بلا علاقة, d. h. „Der taṣauwuf besteht darin, daß du mit Gott bist ohne Interesse", d. h. ohne die Gedanken und Wünsche dabei auf ein bestimmtes Ziel zu richten. In der persischen Fassung: „Daß du eine Zeitlang mit Gott sitzest ohne (eine bestimmte) Sorge", d. h. ohne etwas bestimmtes zu erwarten. Herewī erläutert das weiter durch: „„Finden ohne suchen, sehen ohne blicken". Nach Ǧunaids Spruch in dieser Deutung ist also der Taṣauwuf eine bestimmte Haltung Gott gegenüber, die sich als innere Bereitschaft ohne aktives Streben charakterisieren läßt. Dies Beispiel möge zeigen, daß das Verständnis ṣūfischer Begriffe zuweilen doch mehr Studium verlangt als dem Herausgeber vielleicht zu Bewußtsein gekommen ist. S. 89 ult. und öfter lies: *qaddasa'llāhu sirrah*; S. 59, 7 und öfter: *kunya*.

Südasien.

Gokhale, Vasudev: **Akṣara-çatakam.** The hundred letters, a Madhyamaka text by Āryadeva after Chinese and Tibetan materials translated. Heidelberg [in Kommission bei O. Harrassowitz, Leipzig] 1930. (II, 24 S.) gr. 8°. = Materialien zur Kunde des Buddhismus, hrsg. von M. Walleser, H. 14. RM 3 —. Bespr. von Johannes Schubert, Leipzig.

Gokhale, ein gelehrter Inder — hinduistischen Glaubens — aus Kolhapur bietet hier die Übersetzung eines kleinen Traktates aus dem Gebiete der „mittleren Lehre (madhyamaka-vāda)", dem Prinzip der buddhistischen Relativisten. Der Gegenstand oder besser der Zweck des Werkes ist nach p. 4, l. 10/11 „. . . to annihilate the view about the soul (ātmadṛṣṭi) etc.", was in der üblichen Weise in Form einer Diskussion zwischen Innenseitern (Buddhisten), Außenseitern (Nichtbuddhisten) sowie Anhängern des Sāṃkhya und des Vaiśeṣika abgehandelt wird.

Der Übersetzung ist der erhaltene chinesische Text (Übersetzer Bodhiruci, 508—535; vgl. Nanjio 1254) zugrunde gelegt, der die Autorschaft dem Āryadeva zuschreibt, während der ebenfalls erhaltene tibetische Text (Tanjur, Mdo : tsa; vgl. Cordier, T. III, p. 293) den Nāgārjuna als Verfasser nennt. Diese tibetische Version ist gleichfalls für die Bearbeitung herangezogen und in den Anmerkungen (Appendix I) mit behandelt worden. Durch die vorzügliche, kritische, von Watanabe und Takakusu

besorgte Neuausgabe des chinesischen Tripiṭaka ist jetzt auch der chinesische Text (Bd. 30, S. 250—52, als Nr. 1572) besser zugänglich. Gokhale hat nach vier Vorlagen gearbeitet, nämlich in bezug auf den chinesischen Text nach dem Tripiṭaka ed. Shanghai und ed. Tōkyō, in bezug auf den tibetischen Text nach dem Tanjur ed. Narthang (Berlin, Vol. 17, tsa, fol. 147b—156b) und ed. Peking.

Das Büchlein gliedert sich in: Introduction (p. 1—3), Akṣaraçatakam (4—16), Abbreviations (17), Appendix I — Notes (18—23), Appendix II — Index of Sanskrit words; corrections (24). Die Übersetzung des eigentlichen Textes des „Akṣaraçatakam" befindet sich auf p. 16 und besteht, der chinesischen Version gemäß, aus 19 Thesen, nach der tibetischen aber aus 20 Thesen (Anm. 60, p. 23). Dieser Text steht in der chinesischen Version nach, geht in der tibetischen aber dem kommentierenden Text voraus, d. h. er wird im Tanjur (Cordier, t. III, p. 293) als besonderes Werk (Cordier a. a. O. als Nr. 12) gezählt und ist bei der Anordnung der Sammlung entsprechend eingereiht worden. Den nach den 20 Thesen der tibetischen Version rekonstruierten Sanskrit-Text findet man in 3 Versen (zu je 2 Zeilen) im Āryā-Metrum am Schluß der Anmerkungen, p. 23. Was auf den Seiten 4—16 vorangeht, ist die Übersetzung eines Kommentars, der jedoch nicht in der chinesischen Version, wohl aber in der tibetischen als solcher gekennzeichnet ist (vgl. Cordier a. a. O., p. 294, Nr. 13!). Der Titel desselben — Gokhale gibt ihn nicht — lautet dort (Berliner Tanjur, Blatt 147b, Z. 8): „Auf Sanskrit: Akṣaraśatakati nāma vṛtti. Auf Tibetisch: Yi . ge . brgya . pa . zhes . bya . bai . 'agrel . ba". Die Übersetzung selbst ist zugunsten des besseren Verständnisses mehr wörtlich gehalten. Der Text (sowohl der chinesische als auch der tibetische) ist klar und im Grunde einwandfrei übersetzt. Um bei der Wiedergabe von Sanskritwörtern die diakritischen Zeichen (auch Längenzeichen) möglichst zu vermeiden, sind die jeweils in Frage kommenden Buchstaben — allerdings nicht so ganz konsequent — im Druck kursiv d. h. schräg gestellt. Der p. 23, Anm. 61 genannte offensichtliche Druckfehler im chinesischen Text, „êrh" stehe wohl an Stelle von „i" (diversity), wird durch das Tibetische, das an der betr. Stelle „gzhan-(. pa) . nyid" hat, vollkommen bestätigt. Von den allgemeinen Druckfehlern dürfte am meisten das Zitat der Veröffentlichung des Cittaviśuddhiprakaraṇa (als: J. R. A. S. . .) ins Gewicht fallen, was aber bereits in den „corrections" p. 24 (als: J. R. A. S. B. . . .) richtiggestellt ist.

Panikkar, Prof. K. M.: Gulab Singh. 1792—1858. Founder of Kashmir. London: Martin Hopkinson 1930. (III, 172 S., 1 Kte.) 8°. 7 s. 6 d. Bespr. von Carl Brinkmann, Heidelberg.

Die kurze Biographie von indischer Seite ist sichtlich bestimmt, den ersten Maharajah von Kashmir und zugleich Sir Henry Lawrences Führung im Sikh-Kriege (1846) gegen den Vorwurf des Verrats an Gulab Singhs Oberlehnsherrschaft, dem Durbar von Lahore, und den „Verkauf" eines zur Kolonisation so geeigneten Gebiets wie Kashmir in Schutz zu nehmen. In der Tat fällt die Verdrossenheit auf, mit der noch die neueste angloindische Geschichtsschreibung (W. A. J. Archbold, Cambridge Hist. of India 5, 552) Gulab Singh nicht bloß deutlich als Verräter kennzeichnet, sondern auch unrichtigerweise den Sprößling alten Rajputenadels von Jammu, dem Hügelland zwischen Panjab und Kashmir, als „man of humble beginnings" und „running footman" von Ranjit Singh, dem "Löwen des Panjab" bezeichnet. Die eigentümliche Lebenslust des nordindischen Krieger- und Lehnsadels, die dadurch verfehlt wird, tritt uns gerade aus Panikkars Büchlein höchst unmittelbar, dafür freilich nach der andern Seite etwas naiv entgegen. Neben dem englischen Schrifttum hat Vf. das persische Gulabname von Gulabs „Privatsekretär" Dewan Kirpa (später S. 96 Kripa) Ram und drei weitere Vernacularquellen in Dogri und Urdu benützt, leider ohne sie in der Darstellung (mit wenigen Ausnahmen) eigens anzuführen. Das Entscheidende in der geschichtlichen Rolle des Maharajah scheint seine rajputische Überlegenheit über die Sikhs schon zu Zeiten ihres großen Herrschers, geschweige während der dessen Tode folgenden Wirren: Kriegerische Kulturverachtung und vergleichsweise Sittenreinheit sind die immer wieder hervorstechenden Charakterzüge. Der indische Verf. rühmt ihn bezeichnenderweise (S. 151) als einzigen indischen Herrscher, der die geographischen Grenzen Indiens erweitert habe, nämlich durch Eroberung Ladaks und Baltistans von den Tibetanern. Uns interessiert mehr die leider sehr knappe und (trotz reichster Verwendung indischer Terminologie) wenig erläuterte Schilderung von Gulab Singhs Wirtschaftspolitik, darunter besonders der steuerlichen und sozialpolitischen Neuordnung der berühmten Schalindustrie (S. 134ff.). Daß auf der beigegebenen Karte die Farbenbezeichnungen fehlen, von denen die Legende spricht, sollte bei einem europäischen Verlagswerk nicht vorgekommen sein.

---

1. **Graefe, Dr. phil. Walter: Die Weltanschauung Rabindranath Tagores** in ihren Beziehungen zum Abendland. Leipzig: J. C. Hinrichs 1930. (V, 88 S.) gr. 8°. = Missionswiss. Forschungen, hrsg. von der Deutsch. Gesellsch. für Missionswiss. durch M. Schlunk, H. 8. RM 4.70.
2. **Mitter, Prof. Sushil Chandra: La Pensée de Rabindranath Tagore.** Paris: Adrien-Maisonneuve 1930. (178 S.) gr. 8°. Bespr. von Reinhard Wagner, Berlin.

1. Die im ersten Teil des Titels dieser Schrift gestellte Aufgabe kann wohl nur ein Bengale selbst lösen, und das ist in dem gründlichen Buch von Sushil Chandra Mitter, das unten zur Besprechung kommt, inzwischen geschehen. Nach Graefes Zitaten und Quellenverzeichnis sind von ihm nur eine Reihe englischer Werke des Dichters benutzt. Doch selbst von den englischen Texten wäre noch mancher heranzuziehen gewesen, so vor allem die Reminiscences und die Letters to a Friend. Der Titel des Buches ist demnach falsch. Er müßte etwa lauten: „Weltanschauliches in Werken R. Tagores und die Beziehungen dieser Gedanken zum Abendland". Von Werken über R. T. ist Ajit Chakravartis wichtige Arbeit nicht verwertet.

G. ist Missionar. Er kann Sanskrit. Daß er Meyer-Benfeys Einschätzung Rabindranaths als Verkörperung des indischen Geistes ablehnt, ist recht. Dagegen wird Thompsons Verdienst um die Charakterisierung der Tagorischen Dichtung überschätzt. Verfehlt ist ferner, den Denker als vom Dichter gesondert betrachten zu wollen. G. kann das natürlich auch gar nicht gelingen. Und dann die Fragestellung: „Wird uns in dem Werke des Dichters wirklich der Geist des alten Indien offenbar? Was hat uns dann der Bengale als Beitrag zu unserer abendländischen Kultur zu bringen?" Sie enthält in ihrem ersten Teil eine unerfüllbare Forderung.

Um die Feststellung eines Dualismus zu rechtfertigen, wird der Begriff *medium* für *māyā* zu sehr

gepreßt. Worte wie „im irdischen Licht“ oder „Erlösungsmysterium“ erwecken falsche Vorstellungen. Kant als Quelle anzuführen, war unnötig. Der erste Teil der Schrift enthält neben Anfechtbarem auch viel kritisch Berechtigtes. Der Untertitel, der dem „Ästhetizismus der Weltanschauung Tagores“ gilt, verrät freilich schon in dem ersten Titelwort die Grenzen des Verfassers.

Im zweiten Teil wäre S. 53 eine Quellenangabe am Platze gewesen, da ein hier auftretendes, salopp wirkendes Wort sonst leicht dem Verfasser zugeschrieben werden könnte. Die Stelle lautet: „Mit 11 Jahren wurde R. mit der Brahmanenschnur bekleidet, ein Erlebnis, das für ihn mehr ein Ulk als eine heilige Handlung war“. Wie stimmen dazu die 1930 in Marburg gesprochenen Worte des Dichters: „Es kamen dann die Tage der brahmanischen Jugendweihe für mich, wo mir in heiliger Handlung die hochheiligen Meditationsstrophen der alten Gāyatrī überliefert wurden, ... Die heilige Handlung erzeugte in mir ein Gefühl tiefer innerer Erhebung, und dieses tägliche Gebet leitete mich zunächst zum Nachdenken über jenes verborgene Wesen, das in einem Strome der Schöpfung Gemüt und äußere Welt verbindet?“. (R. Otto, R. Tagore's Bekenntnis, Tübingen 1931, S. 10/11).

Ist der Gedanke, daß Gott das All in einem „absichtslosen“ Spiele (lîlâ) geschaffen habe, wirklich, die „ursprüngliche indische“ Vorstellung? In dem Schöpfungsliede Rv. X, 129 spielt doch das Verlangen eine entscheidende Rolle, ebenso auch in dem Wirken Prajāpatis. Der betr. ganze Abschnitt S. 59 wirkt zudem unklar. Die S. 67 angeführten Worte Hillebrandts über die Upanischaden: „daß die Stellung dieser Werke ... in der Nähe einer primitiven Völkerpsychologie zu suchen ist“ und Graefes Zustimmung können trotz der einschränkenden Anmerkung den Laienleser irreführen.

Den kritischen Ausführungen S. 68—72 stimmen wir bei.

Daß die Bewertung des Leidens bei R. T. christlich sein müßte, ist zu bestreiten. Nicht nur die Naturgötter des Rigveda begegnen in der Rolle des Vaters, auch der eine Gott der späteren Zeit wird oft so genannt.

Im ganzen wird von G. der Einfluß der jüdisch-christlichen Weltanschauung auf R. T. stark überschätzt. Und mit dem Wort „Modeerscheinung“ ist Rabindranaths Lehre für den Westen nicht abgetan. Daß der Westen für seine Völker etwas anderes braucht als diese „Dichterreligion“, ist trotzdem richtig, verkehrt aber ist es, überhaupt von einer „Künstlerreligion“ Wirkungskraft auf Massen zu verlangen.

2. Der Verlag Adrien-Maisonneuve hat mit diesem Buch ein Werk herausgebracht, das nicht leicht überholt werden wird und aus dem abendländische Essayisten erkennen müßten, daß heute nur ein Bengale in der Lage sein dürfte, Gründliches über die Lebensarbeit seines großen Landsmannes zu sagen. Durchaus beistimmen wird man Sylvain Lévis in der Vorrede gezolltem Lob, freilich auch der in den letzten Worten gemachten Einschränkung: „M. Mitter est un philosophe de profession, de formation, de tempérament; il a laborieusement préparé, médité son oeuvre. La tâche était difficile; dans la production immense de Tagore, sous les complexités d'une imagination prodigieuse et d'une sensibilité à vif, il a su dégager les grandes lignes et les traits permanents, tels du moins qu'ils apparaissent à un compatriote de Tagore.“

Ein ausgezeichnetes Bild des Dichters ist beigegeben.

Besonderen Dank schuldet man Verf. für die Aufhellung des Zentralproblems der Jīvandevatā, einer Aufgabe, die nur aus dem Studium des Gesamtwerks zu lösen war und an der Thompson scheitern mußte. Ajit Chakravartis Werk ist das einzige, das den Verf. gefördert hat.

Die historische Entwicklung der philosophischen Anschauung Tagores wird bis auf die altindischen Grundlagen freigelegt. Die Charakteristik seines Wegbereiters Ram Mohan Roy wird dem Westen als Erwecker gerecht, während Verf. im Hinblick auf Tagores dichterisches Werk den von uns abzulehnenden Satz Ramsay Macdonalds anführt und anerkennt: „La poésie de Tagore, c'est l'Inde.“

Die Wägung der Kulturen des Ostens und des Westens und die Erörterung ihrer Wechselwirkung geschieht etwas einseitig zugunsten des Ostens.

Die Form des Tagorischen „humanisme transcendantal“ wird herausgearbeitet. Das Buch bringt auch eine Auseinandersetzung mit der Lehre Bergsons, wobei die für Tagores Anschauungen so wichtige Īśā-Upanischad herangezogen wird. Die „idée créatrice“ Tagores nennt Verf. an dieser Stelle das „śāntam“: „qui exprime un état de conscience dans lequel la vie bat et le mouvement vibre dans un équilibre serein“ (S. 129). Ein scharfer Gegenbeweis scheint allerdings nicht erbracht. Glücklich dagegen ist die Ablehnung der Theorie, die H. G. Wells in seinem „Dieu, l'invisible Roi“ entwickelt hat. Am Schluß erfolgt eine Gegenüberstellung Tagores und Gandhis, für die auch R. Rolland zitiert wird.

Für nicht zutreffend halten wir folgende, an andrer Stelle begegnende Worte: „Partons à la recherche de cet idéal spirituel, de ce point d'où traditionnellement tous les philosophes sont partis, c'est-à-dire, de la connaissance de nous-mêmes. Quand je regarde dans mon propre être, je constate d'abord que j'existe“ (S. 140).

Für Tagores Dichtung gibt Verf. wertvolle Aufschlüsse. Wir sehen unter anderem, wie früh spät gestaltete Sehnsucht sich geregt hat. Werke, die an einer Wendung der Entwicklung stehen oder eine neue Phase gestalten, wie Kheyā oder Gītānjali, werden feinsinnig ausgewertet. Als stärkste Ballung Tagorischen Fühlens erscheint S. 111 der aus Balākā gewählte Satz: „Je ne cherche pas le ciel, c'est lui qui cherche en moi son accomplissement.“

Wie Herder humanistische und nationale Forderungen verbindet, so auch der Humanist R. Tagore, der trotz seines Weltbürgersinns bekennt: „Une race ne peut pleinement exprimer son génie qu'au moyen de sa propre langue.“

Pelet, Emma von: **Worte des Ramakrishna** hrsg. Zürich: Rotapfel-Verlag [1930]. (XVI, 224 S.) 8°. RM 6 —. Bespr. von J. Witte, Berlin.

Dies Buch ist eine wertvolle Ergänzung zu Romain Rollands bedeutendem Buch „Das Leben des Ramakrishna“, das schon mehr gibt als nur einen Aufriß seines Lebens, vielmehr sein inneres Sein verstehen lehrt und in den Rahmen der indischen Religiosität hineinstellt. Nun gibt E. von Pelet eine Sammlung von Aussprüchen des indischen Frommen, welche den Reichtum dieser frommen Seele uns erschließt. Für die Richtigkeit und das Kongeniale der Übersetzung, deren Schwierigkeiten die Herausgeberin stark empfunden hat, bürgt die Sorgfalt der Übertragung. Die Nachprüfung im einzelnen ermöglichen die beigefügten indischen Termini. Für Fernerstehende ist am Schluß ein sorgfältiges, erklärendes Verzeichnis der wichtigsten Begriffe beigefügt. Ramakrishna war kein Theologe oder Religionsphilosoph, sondern ein Praktiker

der indischen Mystik, der in Erkenntnis und Liebe, in jñāna und bhākti, die Einheit mit dem höchsten Göttlichen erlebt zu haben glaubte und in diesem Zustand volle Seligkeit subjektiv besaß. Die mitgeteilten Aussprüche, Erzählungen, Gleichnisse sind fromme Selbstzeugnisse aus dem ganzen Umkreis dieser inneren Erlebnisse. Es sind prachtvolle Worte darunter voll Zartheit des Empfindens und hoher Geistigkeit sowie tiefer, reiner Inbrunst der Hingabe an das Ewige und warmen Mitgefühls mit allem Lebenden. Aber wenn nun in seinem Vorwort zu diesem Buche Romain Rolland sagt: „Gerade das braucht am dringendsten unser Europa", so muß man dem auf das nachdrücklichste widersprechen. Dies Feinste, was Indien religiös hervorgebracht hat, paßt schlechterdings nicht für Europa. Eine Religiosität, welche das Ich als Realität leugnet (S. 185) ist uns wesensfremd und wird uns wesensfremd bleiben. Wir können das einfach nicht brauchen. Da leidet R. Rolland an dem Kokettieren mit der Mystik, noch dazu mit einer indischen, die im Ernst doch gar nicht daran denkt, die Mystik auch wirklich zu üben. Dieses Verwischen der tiefgreifenden Unterschiede des religiösen Grundcharakters von Ost und West ist weder religionswissenschaftlich zu rechtfertigen, noch religiös klar und gut. Wir bewundern diese indische Religiosität als eine der feinsten Formen menschlicher Frömmigkeit, bleiben uns aber bewußt, daß es eben Indien ist und nicht Europa. Man lese Betty Heimanns „Studien zur Eigenart indischen Denkens", dann wird das bestätigt. Darum ist es auch ganz unangebracht, daß Ramakrishnas Äußerungen über die Frau als einer unheilvoll-verführerischen Wesenheit S. XVI umgedeutet werden. Das geht nicht an. Ramakrishna ist auch darin ganz echt indisch. Im übrigen wäre es Zeit, daß stärker als bisher bekannt würde, daß diese indische, hochgesteigerte Mystik dem grenzenlosen, polytheistischen Elend Indiens nicht abzuhelfen vermocht hat. Und es müßte auch einmal religionspsychologisch nachgewiesen werden, daß alle diese mystischen Erlebnisse schlechterdings in der Sphäre des rein Menschlichen bleiben und eine Evidenz dafür, daß wirklich eine Begegnung mit Gott stattfindet, schlechterdings nicht beizubringen ist. Das ist nicht theologisch-christlich gesagt, sondern religionswissenschaftlich. Diese Randbemerkungen zu dem Buch sind nötig, gerade weil es sich an die große Menge der Gebildeten wendet. Dafür, daß das Buch erschienen ist, kann und muß man der Herausgeberin und dem Verlag aufrichtig danken, nur wünschte man ihm eine andere, auf den Ergebnissen der Religionswissenschaft ruhende Einführung. Zwar liegt R. Rolland religiöser Synkretismus fern, aber er gibt ihm eine Bedeutung für das religiöse Leben Europas, die es nicht haben kann, oder es würde schaden.

[Wogihara:] Journal of the Taishô University, Vols. VI—VII, in commemoration of the sixtieth birthday of Professor Unrai Wogihara. Part I: Japanese section. Edited by his friends and pupils. Sugamo-Tokyo 1930. (363 S.) Bespr. von J. Rahder, Leiden.

Diese Festschrift enthält an erster Stelle einen Aufsatz über die logischen Theorien des indischen Philosophen Vasubandhu. H. Ui behandelt hier die Vorgeschichte der Lehren des Diṅnâga betreffs der drei Aspekte des Syllogismus (trairûpya; 1. positive Fassung der Major-Prämisse; 2. negative Fassung der Major-Prämisse; 3. Minor-Prämisse. Cf. Stcherbatsky, Buddhist Logic II p. 109; H. Ui, Indo tetsugakukenkyû V, p. 446 ff.; Randle, Indian logic in the early schools, p. 180) und der 9 verschiedenen Möglichkeiten der Subjekt-Prädikat-Beziehung (Bukkyôdaijiten p. 288). Ui widerlegt Jion und Monki, die der Meinung waren, daß Diṅnâga zum ersten Male die pratijñâ als sâdhya (Probandum) aufgefaßt hätte. Die pratijñâ wird schon als sâdhya aufgefaßt im Nyâyasûtra und im Buddhistischen Yogaśâstra, während Vasubandhu in seiner Spätarbeit „Vâdavidhâna" dieselbe Ansicht verkündigt hat.

Jion und andere Kommentatoren meinen, daß Vasubandhu in seinem früher geschriebenen Werke „Vâdavidhi" (Randle, a. a. O. p. 34, 258) pratijñâ, hetu und dṛṣṭânta noch auffaßt als die drei Zweige des sâdhana (Probans), aber in seinem „Vâdavidhâna" das sâdhana nur zusammenstellt aus einem hetu und zwei dṛṣṭânta. Ui dagegen meint, daß Vasubandhu's Lehre vom Syllogismus im Vâdavidhi und Vâdavidhâna im wesentlichen dieselbe ist: pratijñâ sowohl sâdhya als Teil des sâdhana (Randle, a. a. O. p. 48). Vasubandhu hat das Nyâya-sûtra gut gekannt und darin enthaltene Fehler oft verbessert. Ui glaubt, daß Vasubandhu das Tarkaśâstra (Nanjô 1252; Jap. Nyo jitsu ron; Chin. Jou che louen; übersetzt von Tucci in Gaekwad Or. Ser. vol. 49) geschrieben hat; dies ist aber nicht zu beweisen, da der im Tarkaśâstra behandelte Stoff (die logischen Fehler) nicht sonstwo von Vasubandhu bearbeitet worden ist. H. Izumi hat eine Tabelle zusammengestellt der 108—104 Fragen (an den Buddha gestellt von Mahâmati) und Antworten des Lankâvatâra-sûtra (Sanskrit-Text, ed. Nanjô, p. 24—34; Suzuki, Studies in the Lankâvatârasûtra, p. 38—43), wie sie vorkommen im Sanskrit-Text (104 Fragen und Antworten), in der Chin. Übersetzung von Guṇabhadra (104), von Bodhiruci (104) und von Śikṣânanda (106). Izumi zeigt, welche Sätze aus der ursprünglichen Zahl von 108 Fragen und Antworten in den verschiedenen Versionen weggelassen worden sind und wie die dialektische Methode des Mahâyâna hier erscheint. Im folgenden Beitrag vergleicht C. Ikeda die verschiedenen Fassungen (Mahâbhârata, Nalinikâ-jâtaka, Râmâyana: Bâlakânda, Buddhacarita, Mahâprajñâpâramitâśâstra, Mahâvastu III, p. 143—152, das Japanische Nô-drama Ichikakusennin: Yôkyokuhyôshaku I, S. 110) der Ṛṣyaśṛṅga-Sage. Im folgenden Beitrag veröffentlicht K. Oka den Sanskrit-Text nebst chinesischer und japanischer Übersetzung einiger in Japan befindlichen zum Abhidharma der Sarvâstivâda-Schule gehörenden Palmblatthandschriften. Wie K. Watanabe in einem Artikel in der Zeitschrift Shûkyôkenkyû (Bd. I, p. 813) ausführte, sind sie teilweise im 6. Jahrhundert geschrieben.

Im folgenden Beitrag von 95 Seiten gibt H. Kuno eine Übersicht der Entwicklung und des Inhaltes der Lehre von den 10 Stufen oder Stadien auf dem Bodhisatva-Wege. Eine nützliche Ergänzung zu diesem Aufsatz bildet Kuno's Artikel über die Zusammenstellung (chronologische Bestimmung der Schichten) des Avataṃsaka-sûtra in Shûkyôkenkyû Bd. 7, Nr. 2, wo er einige Fehler meines Artikels „La carrière du saint bouddhique" (Bull. Maison Franco-Japonaise, II, Nr. 1) berichtigt. Anfänglich gab es nur verschiedene Listen von Tugenden des Buddhistischen Heiligen; im zweiten nachchristlichen Jahrhundert kristallisiert sich allmählich aus diesen Listen das Avataṃsaka-System von 10 vihâra, 10 carita, 10 pariṇâmanâ, 10 bhûmi in Anlehnung an die Vorliebe des Abhidharma für Tabellen mit zehn Kategorien. Die Beschreibung der 10 bhûmi im Mahâvastu und in den Prajñâpâra-

mitâ-sûtra (auch in Mahâvyutpatti) ist viel älter als die Beschreibung im Daśabhûmikasûtra. Im folgenden Beitrag gibt U. Wogihara eine interessante Etymologie des Wortes „tathâgata". Das Wort sei entstanden aus „tathyâgata": „derjenige, der zum Absoluten gekommen ist, der das Absolute verstanden hat". Tathya = tathiya = taccha (Pali) = tathatâ = tathâtâ. Wie im Satz-sandhi oft ein i-(Halb)vokal verschwindet, wie z. B. „tasmai adadât" > „tasmâ adadât"; te (tay) âgatâḥ > ta âgatâḥ, würde auch in „tathya" der i-Halbvokal verschwunden sein: tathya > tatha. Die Tatsache, daß in einigen chin. Übersetzungen des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts das Wort „tathâgata" mit chin. Zeichen transkribiert wird, die man nur als „tassâgata" lesen kann, bestätigt Wogihara's Hypothese. Im Prakrit-Originaltext würde „tassa" aus „taccha (Pali und Prakrit)" entstanden sein, wie Pali „ussîsaka" Sanskrit „ucchîrṣaka" entspricht. Im folgenden Aufsatz behandelt S. Tachibana die Etymologie des Namens „Avalokiteśvara". Er schließt sich der Meinung Takakusu's an, daß die einzige richtige Übersetzung Jap. Kwanjizai (Herr oder Meister der Kontemplation) sei. Leider wird keine Rücksicht genommen auf Zimmern's ähnliche Hypothese (Z. I. I.). Wie „Avalokiteśvara" wird auch „pratyekabuddha" oft falsch im Chinesischen übersetzt: „derjenige, der die Ursachen versteht", wo die Übersetzer „pratyeka" zusammenbrachten mit „pratyaya" und „pratîtya". Im nächsten Aufsatz bespricht S. Katô 7 Erklärungen der Bodhisatvas Mañjuśrî, Samantabhadra, Avalokiteśvara und Maitreya. Bei der Besprechung der 3., 4. und 5. Erklärung dieser Figuren (historische Existenz dieser Bodhisatvas bei Lebzeiten des Gautama Śâkyamuni) werden viele Zitate aus den kanonischen Texten zum Beweise ihrer Historizität aufgeführt. Im nächsten Artikel gibt S. Mochizuki allgemein-kulturhistorische Betrachtungen über die älteste buddhistische Kunst in Japan. Die Gedanken des Landesschutzes, der Abwehr von Krankheiten (Bau von Spitälern), Landseuchen, Hungersnot, Feuersnot usw., die Hoffnung der Wiedergeburt im Paradiese inspirierten die buddhistische Kultur des 7. Jahrhunderts (Asuka- und Hakuchô-Perioden). In jeder Provinz erbaute buddhistische Staatstempel sind in der Nara-Periode (8. Jahrh.) die Zentren der japanischen Theokratie. G. Nakano behandelt den Stoff der altindischen Rechtsquellen in 7 Abschnitten: 1. Veda; 2. Smṛti; 3. Caritra, âcâra, śiṣṭâgama; 4. Pariṣad; 5. Râjaśâsana; 6. Vyavahâra, nyâya, yukti; 7. Verordnungen und Regeln (samaya usw.) der Zünfte und Stände. B. Shiio vergleicht ausführlich die verschiedenen chinesischen vollständigen und partiellen Übersetzungen des Saṃyuktâgama mit dem Pali Saṃyuttanikâya und mit den in Zentralasien aufgefundenen Bruchstücken des Sanskrit-Saṃyuktâgama (Konkordanz, Tabellen). Er widerlegt eine von Sylvain Lévi geäußerte Hypothese (Le Saṃyuktâgama sanscrit et les feuillets Grünwedel. T'oung pao 1904, p. 9) und kann sich nicht der Meinung des Kommentatoren Hôdô anschließen, daß die Version in 50 Abschnitten (Nanjô 544; Taishô 99) der Sarvâstivâda-Sekte angehöre, während die Version in 16 Abschnitten (Nanjô 546; Taishô 100) der Kâśyapîya-Sekte angehöre. Im letzten Aufsatz bespricht K. Yabuki die älteste (geschrieben A. D. 405) buddhistische mit einem *nien hao* versehene Handschrift der von Stein in Tun Huang gefundenen Sammlung. Er vergleicht die in dieser Handschrift enthaltene Rezension des Sarvâstivâda-bhikṣu-vinaya mit den andern sonstwo bekannten Rezensionen und meint, daß diese vor Kumârajîva übersetzte Handschrift (Brit. Mus. Stein Coll. Nr. 797) die älteste existierende Sarvâstivâda-bhikṣu-vinaya-Handschrift sei.

Zusatz der Schriftleitung:

Die vorstehende, sehr dankenswerte Inhaltsangabe des in japanischer Sprache geschriebenen ersten Teils der Wogihara-Festschrift braucht für den zweiten Teil (European Section) nur durch ein Verzeichnis der Aufsätze ergänzt zu werden, da sie, deutsch oder englisch geschrieben, leicht zugänglich sind.

1—6 F. Otto Schrader, Nachlese zu Aśvaghoṣa's Buddhacarita. — 7—12 Moritz Winternitz, Avadâna, Apadâna. — 13—19 Otto Strauß, Die Anordnung der Reihe in Nyâyasûtra 1, 1, 2. — 21—3. Max Walleser, Zur Herkunft des Wortes Tathâgata. — 35—42. Mr. Rhys Davids, Sânkhya Logic. — 43—6. Louis de la Vallée Poussin, Tathatâ and Bhûtatathatâ. — 47—87 Ernst Leumann, Die nordarischen Abschnitte der Adhyardhaśatikâ Prajñâpâramitâ. — 89—130 Th. Stcherbatsky, Dignâga's Theory of Perception. — 131—8. N. Fukushima, Über Indrâvato (R. V. IV, 27, 4a). — 139—183 Bruno Petzold, Sanskrit Learning in Japan and Prof. Wogihâra. — 185—241 J. Masuda, Saptaśatikâ Prajñâpâramitâ, Text and the Hsüan-Chwang chinese Version with notes. — 243—96 Ryûjô Kambayashi, Laudatory Verses of Mañjuśrî.

Ostasien.

Hedin, Sven: **Rätsel der Gobi.** Die Fortsetzung der Großen Fahrt durch Innerasien in den Jahren 1928 bis 1930. Leipzig: F. A. Brockhaus 1931. (IX, 335 S., 74 Abb., 2 Ktn.) gr. 8°. RM 13 —; geb. 15 —. Angez. von Hans Maier, Leipzig.

Der schwedische Forschungsreisende bringt in diesem Buch die Fortsetzung seines Berichtes über seine große 1927 begonnene Expedition in Innerasien, dessen ersten Teil er in seinem Buch „Auf Großer Fahrt" (1929) geschildert hat (vgl. OLZ 1931, Sp. 181/182). Eigentlich ist es nicht mehr eine Expedition, sondern eine Reihe von Einzelunternehmungen, die von seinen zahlreichen europäischen und chinesischen wissenschaftlichen Mitarbeitern nach des Verf. Plänen in verschiedenen Gegenden Innerasiens und mit verschiedenen wissenschaftlichen Aufgaben ausgeführt wurden. Das Arbeitsfeld der einzelnen Gruppen erstreckte sich über fast 35 Längen- und etwa 7 Breitengrade vom Huang-ho-Knie bei Ordos bis fast an den Pamir und von der Dsungarei bis zum mittleren Kun-lun, mit den Hauptgebieten im Tien-schan und im Lop-nor-Gebiet. Hedin selbst war, wie er hervorhebt, an der eigentlichen Forschung im Felde mit Ausnahme des Anfangs nicht mehr beteiligt, sondern betätigte sich als umsichtiger und erfahrener Leiter der Expedition an wechselnden Orten (Peking, Edsin-gol, Kalgan, Urumtschi, Stockholm, Peking, Nanking, Boston und wieder Stockholm), von wo aus er nicht nur den einzelnen Gruppen ihre Aufgaben zuwies, sondern namentlich auch

für den Nachschub an Ausrüstung, Instrumenten, Geld und Arbeitskräften sorgte und mit seinem bewährten diplomatischen Geschick die Verhandlungen mit den Behörden führte. Bei den wissenschaftlichen Arbeiten würdigt er in erster Linie die Verdienste seiner Mitarbeiter, die er z. T. in Briefen und zusammenfassenden Berichten selbst zu Worte kommen läßt.

Die wissenschaftlichen Ergebnisse sind freilich nur kurz angedeutet. Sie betreffen die verschiedensten Wissensgebiete und haben, wie sich schon jetzt übersehen läßt, eine großartige Bereicherung unserer Kenntnisse von Innerasien gebracht. Im einzelnen waren es: meteorologische Forschungen über die Reichweite der Monsune und der polaren Luftmassen nach Innerasien, ausgeführt auf einer Anzahl ständiger meteorologischer Stationen, z. T. mit Pilotballonaufstiegen bis in die Stratosphäre, wobei bereits praktische Ergebnisse für die Wettervoraussage und drahtlose Sturmwarnung in Ostturkestan gewonnen wurden. Zu den geographisch wertvollsten Ergebnissen gehören wohl die glazialgeologischen Untersuchungen Norins im Lop-nor-Gebiet und im Kuruk-tag, mit der Feststellung der großen hydrographischen Veränderungen am unteren Tarim. Von großer Bedeutung sind Ambolts erdmagnetische Messungen, Pendelbestimmungen u. a. geophysikalische und astronomische Arbeiten, ferner Bergmans prähistorisch-archäologische Entdeckungen im mittleren Kun-lun und Kuruk-tag (Felszeichnungen, Gräber, Festungsanlagen, jungsteinzeitliche und bronzezeitliche Siedlungen) und des Chinesen Yuan geologisch-paläontologische Forschungen im Tienschan (Dinosaurierfunde). Schließlich seien noch die ausgeführten Routen- und Kartenaufnahmen auf vielen tausend Kilometer Gesamtstrecke erwähnt, die wesentliche Berichtigungen unseres Kartenbildes brachten, sowie die botanischen und zoologischen Sammlungen, die anthropologischen Messungen und völkerkundlichen Arbeiten, darunter der Erwerb einer mongolischen Tempeljurte durch Larson für das Stockholmer Museum.

So bildet die „Große Fahrt" zweifellos die Krönung der fast vierzigjährigen Forschungsarbeit Hedins in Asien. Die Aufarbeitung der wissenschaftlichen Ergebnisse dürfte wohl viele Jahre dauern. Hoffentlich wird aber nach dem Abschluß der Expedition, die bis jetzt noch immer in Innerasien tätig ist, wenigstens ein vorläufiger wissenschaftlicher Gesamtbericht erscheinen.

Perckhammer, H. von: **Von China und Chinesen.** 64 Bilder und Text. Zürich: Orell Füssli 1930. (16 S. Text, 63 Abb.) 8°. = Schaubücher 28, hrsg. von Emil Schaeffer. Hlw. RM 2.40. Angez. von Hans Maier, Leipzig.

Das schmale Bändchen zeigt 64 Bilder von Menschen, Volksleben und Baukunst in China, fast ausschließlich in und um Peking aufgenommen, mit wenigen Zeilen Beschreibung, ohne wissenschaftlichen Wert.

Australien, Polynesien, Afrikanistik.

Wilson, Charles A.: **Legends and Mysteries of the Maori.** London: George G. Harrap & Co. [1932]. (240 S. m. Abb.) 8°. 8 sh. 6 d. Bespr. von Otto Dempwolff, Hamburg.

Dieses Buch gehört zu einer Sammlung von Sagen aller Völker, die der genannte Verlag herausgibt. Der größte Teil des Inhalts (S. 96—232) bringt „bisher unveröffentlichte Überlieferungen" (tales never before written) aus dem Munde von Eingeborenen Neuseelands. Diese Erzählungen sind gewiß sehr poetisch, und ihre Lektüre wird für die vielen Freunde der Südsee ein ästhetischer Genuß sein. Aber der Wissenschaft, der Ethnologie und besonders der Linguistik, wäre es mehr erwünscht und sie könnte erst dann kritische Stellung zu diesen Sagen nehmen, wenn auch die Original-Texte in der Maori-Sprache veröffentlicht werden würden.

Talbot, P. Amaury: **Tribes of the Niger Delta**, their Religions and Customs. London: The Sheldon Press [1932]. (XI, 350 S.) 8°. 21 sh. Bespr. von D. Westermann, Berlin.

Der vorliegende Band behandelt eine Reihe von Stämmen in Südnigerien östlich vom Niger; in der Hauptsache handelt es sich um das Land zwischen dem Niger im Westen und dem Imo und Andoni im Osten, die Nordgrenze bilden Owerri und Onitsha und die südliche der Atlantische Ozean. Die größte volkliche und sprachliche Einheit in diesem Gebiet sind die Ibo mit 3—4 Millionen, dazu kommen aber kleinere Gruppen nahe der Küste, wie die Kalabari, Teile der Ijo, der Ibibio, Andoni, Ogoni u. a. Da die Lage mancher dieser Stämme und ihre Abgrenzung gegeneinander durchaus nicht allgemein bekannt sind, muß man es als einen erheblichen Mangel der Arbeit ansehen, daß der Verfasser auf diese Fragen gar nicht eingeht. Er gibt in der Einleitung lediglich eine ganz kurze geographische Übersicht über das von ihm behandelte Gebiet, wobei Stammesnamen nur gelegentlich erwähnt werden, und da dem Buch auch eine Karte fehlt, ist es oft mühsam und manchmal unmöglich festzustellen, von welchem Stamm die Rede ist; Talbot nennt zwar jedesmal den Ort, an dem er eine Information erhalten hat, aber ohne Karte und nähere Angaben im Text weiß man doch oft schlechterdings nicht, wo man sich eigentlich befindet. Die in dem Buch behandelte Bevölkerung tritt einem als ungegliederte und unübersichtliche Masse entgegen, ohne daß sich irgendwie Volks- und Stammesindividualitäten hervorheben.

Der Inhalt umfaßt Religion, Magie und soziales Leben. In der Einleitung werden geschichtliche Fragen und einige Wandersagen behandelt. Der Verf. hält sich, von Einzelheiten abgesehen, frei von Theorien und Spekulationen, was man dankbar begrüßen wird, er berichtet einfach Tatsachen. Diese machen einen durchaus zuverlässigen Eindruck. Die Gewährsmänner werden häufig genannt und ihre Aussagen manchmal wörtlich angeführt. Außerdem ist Talbot lange genug im Lande gewesen, um sich auf seine eigenen Beobachtungen verlassen zu können. Eine weitere Quelle waren für ihn die Niederschriften von Aussagen der Eingeborenen in Gerichtsverhandlungen, die oft in extenso zitiert werden und die auch interessante Einblicke in die Denkungsart und die Argumentation der Neger gewähren.

Das höchste Wesen heißt bei den Ibo und Kalabari *Chi*; seine Söhne sind *Kamalo*, der Donnergott und *Igwe*, der Himmelsgott, seine Tochter die Erdgöttin *Ala*. *Chi* wird als weiblichen Geschlechtes angesehen, „weil alles von ihr geschaffen worden ist". Da sonst in Westafrika meist der Himmel als höchstes Wesen und die Erde als seine Frau angesehen wird, wird es sich hier wahrscheinlich um

spätere Verschiebungen oder Übertragungen handeln, etwa so, daß sich die von außen gekommene Vorstellung von *Chi* über den ursprünglichen Himmelsgott gelagert hat. Der Hochgott hat auch hier wie in ganz Westafrika Güte und Gerechtigkeit als Haupteigenschaften. „*Chi* kann niemals Böses tun. Sie gibt Schutz gegen böse Zauber und bestraft die Missetäter." Abweichend von der Regel hat der Hochgott einen regelrechten Kultus. Dies hängt aber zusammen mit einer Erscheinung, die für Westafrika charakteristisch ist: die Vorstellung von dem Hochgott fließt gleichsam rettungslos zusammen mit der des persönlichen Schutzgeistes, und der daraus sich ergebende Zustand ist: jeder Mensch hat und verehrt seinen eigenen Gott. Talbot sagt mit Recht: „In dieser Gegend wird kaum ein Unterschied gemacht zwischen *Chi*, dem höchsten Wesen und seinen Emanationen, dem persönlichen *Chi*, das man als Überseele (oversoul) bezeichnen kann." Wenn ein Mann heiratet und damit einen eigenen Haushalt gründet, so macht er zugleich einen Ort als Wohnstätte für seinen persönlichen *Chi* zurecht, und seine Frau bekommt den ihren, sobald sie ihr erstes Kind geboren hat. Durch einen Priester wird der *Chi* gebeten, seinen Wohnplatz einzunehmen und für seinen Schützling zu sorgen, und von Zeit zu Zeit werden ihm Opfer gebracht. — Gegenstand des Kultus sind außer dem *Chi* und seinen Entsprechungen hauptsächlich Wasser- und Landgeister. Sie werden von den Eingeborenen als Geschöpfe der höchsten Wesen angesehen, empfangen Opfer und Gebete und entsprechen im allgemeinen den Naturgottheiten in Togo und auf der Goldküste, nur daß ihr persönlicher Charakter weniger ausgesprochen ist, worauf schon N. W. Thomas hingewiesen hat.

Wenig erschöpfend ist das Kapitel XXII über Stammesorganisation. Der Verf. kommt hier über einige allgemeine und wenig aufschlußreiche Bemerkungen nicht hinaus. Überhaupt ist die Darstellung auch anderer Lebensgebiete nicht vollständig, und besonders fehlt es an abgerundeten und übersichtlichen Bildern der Kultur eines Einzelstammes, was aber mit der Arbeitsweise des Verfassers zusammenhängt. Das Buch ist im wesentlichen eine Materialsammlung, aber als solche von hohem Wert und verläßlichem Charakter, und sein Erscheinen ist deshalb warm zu begrüßen.

Zeitschriftenschau.

(Die Herren Verfasser von einschlägigen Aufsätzen, besonders in abgelegeneren Zeitschriften, werden, um ihre Aufnahme in die Zeitschriftenschau zu sichern, um Einsendung eines Sonderabzuges gebeten.)

* = Besprechung: der Besprecher steht in ( )

L'Acropole 6 1931:

1 3—21 P. Waltz, L'inspiration païenne et le sentiment chrétien dans les épigrammes funéraires du VI siècle. — 22—8 E. Delage, Callimaque fut-il bibliotécaire d'Alexandrie ?

2 117—28 Ch. Vellay, Alexandre en Troade.

3 161—93 W. Deonna, La place de la Grecè dans l'histoire de l'art antique. Les caractères originaux de la statuaire grecque. — 194—217 W. Valsa, Le théatre crétois au XVIIe siècle. — 218—28 La question de Chypre.

4 241—77 W. Deonna, La place de la Grèce dans l'histoire de l'art antique. Les caractères originaux de la statuaire grecque (II). E. P. B.

Africa. Journal of the International Institute of African Languages and Cultures 4 1931:

4 (October) 401—17 P. Schebesta, Meine Forschungsreise in Belgisch-Kongo, 1929—1930 (mit 4 Tafeln; über Pygmäen und über die Frage der Literatursprachen für das belgische Kongogebiet). — 418—34 R. Thurnwald, The Missionary's Concern in Sociology and Psychology. — 435—44 P. Wiegräbe, A Reader in the Vernacular for West Africa. — 445—55 B. Huss, The Evolution of the South African Native Mind (verschiedene Einstellung der heutigen Eingeborenen zum Europäertum). — 456—65 P. Laforgue, La préhistoire de l'Ouest Africain. — 466—74 I. Q. Orchardson, Some Traits of the Kipsigis in Relation to their Contact with Europeans (die Kipsigis sind ein Nomadenvolk einfacher Kultur in Kenya). — 475—82 E. D. Earthy, A Chopi Love-Song and A Story in Ki-Lenge (Bantu-Text und englische Übersetzung).

5 1932:

1 (January) 1—13 A Five-Year Plan of Research. — 14—27 E. von Sydow, The Image of Janus in African Sculpture (mit 4 Bildtafeln. Skulpturen mit doppeltem Gesicht u. dgl. sind in Afrika nachzuweisen von Sierra Leone bis zum östlichen Kongogebiet; Verf. weist Karutz' anthroposophische Deutung zurück). — 28—39 P. Crazzolara, Die Gar-Zeremonie bei den Nuer („Das 'Gar' ist die Vornahme der den Nuer kennzeichnenden Stirnschnitte, und damit die Einführung in den Mannesstand"). — 40—9 M. Guillemé, Simples notes sur l'émigration des indigènes de l'Afrique Centrale vers les centres industriels. — 50—60 H. M. T. Kayamba, The Modern Life of the East African Native. — 61—7 E. Ralph Langley, The Kono People of Sierra Leone, Their Clans and Names. — 68—70 E. A. L. Gaskin, Twelve Proverbs and One Folk-Story from the Efik Country. — 71—4 M. Wrong and D. G. Brackett, Supplementary Notes on Hygiene Books Used in Africa.

2 (April) 121—44 A. I. Richards, Anthropological Problems in North-Eastern Rhodesia (Beobachtungen auf einer Studienreise zu den Bemba 1930/31). — 145—57 G. Gordon Brown, Bride-Wealth among the Hehe. — 158—68 F. Clarke, The Double Mind in African Education. — 169—75 E. R. J. Hussey, The Languages of Literature in Africa. — 176—83 A. C. L. Donohugh and P. Berry, A Luba Tribe in Katanga, Customs and Folklore. — 184—91 P. Kirchhoff, Kinship Organization, a Study of Terminology (Patrilinearity and Matrilinearity; Inheritance and Succession by Brothers; Patrilocality and Matrilocality; Enlarged Family and Clan). — 192—201 F. Grébert, La famille Pahouine en 1931. — 233—41 I. Schapera, South African Publications Relating to Native Life and Languages, 1930—1931.

3 (July) 249—65 J. W. C. Dougall, Characteristics of African Thought. — 266—96 M. J. Herskovits, Some Aspects of Dahomean Ethnology (mit 4 Bildtafeln; Ergebnisse einer Forschungsreise Januar—Sept. 31). — 297—306 W. Eiselen, Über die Häuptlingswürde bei den Bapedi. — 307—22 J. C. de Graft Johnson, The Fanti Asafu (Asafu ist die Krieger-organisation der Akan an der Goldküste). — 323—37 A. M. Chirgwin, Christian Literature in Africa. — 338—43 O. Eriksson, Education in Abyssinia. — 344—54 B. Zuure, Poésies chez les Barundi (Wiegenlieder mit französischer Übersetzung). — 359—62 H. Reck, Die englisch-deutschen Forschungen in Ostafrika 1931 (wichtige Ergebnisse der Expedition in anthropologischer, archäologischer, paläontologischer und geologischer Hinsicht). A. Klingenheben.

Mit einer Beilage des Verlags W. de Gruyter & Co., Berlin.

Verlag und Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig C 1, Scherlstraße 2. — Druck von August Pries in Leipzig.
Verantwortlicher Herausgeber: Prof. Dr. Walter Wreszinski, Königsberg i. Pr.

Pac. Sch. Rel. 4